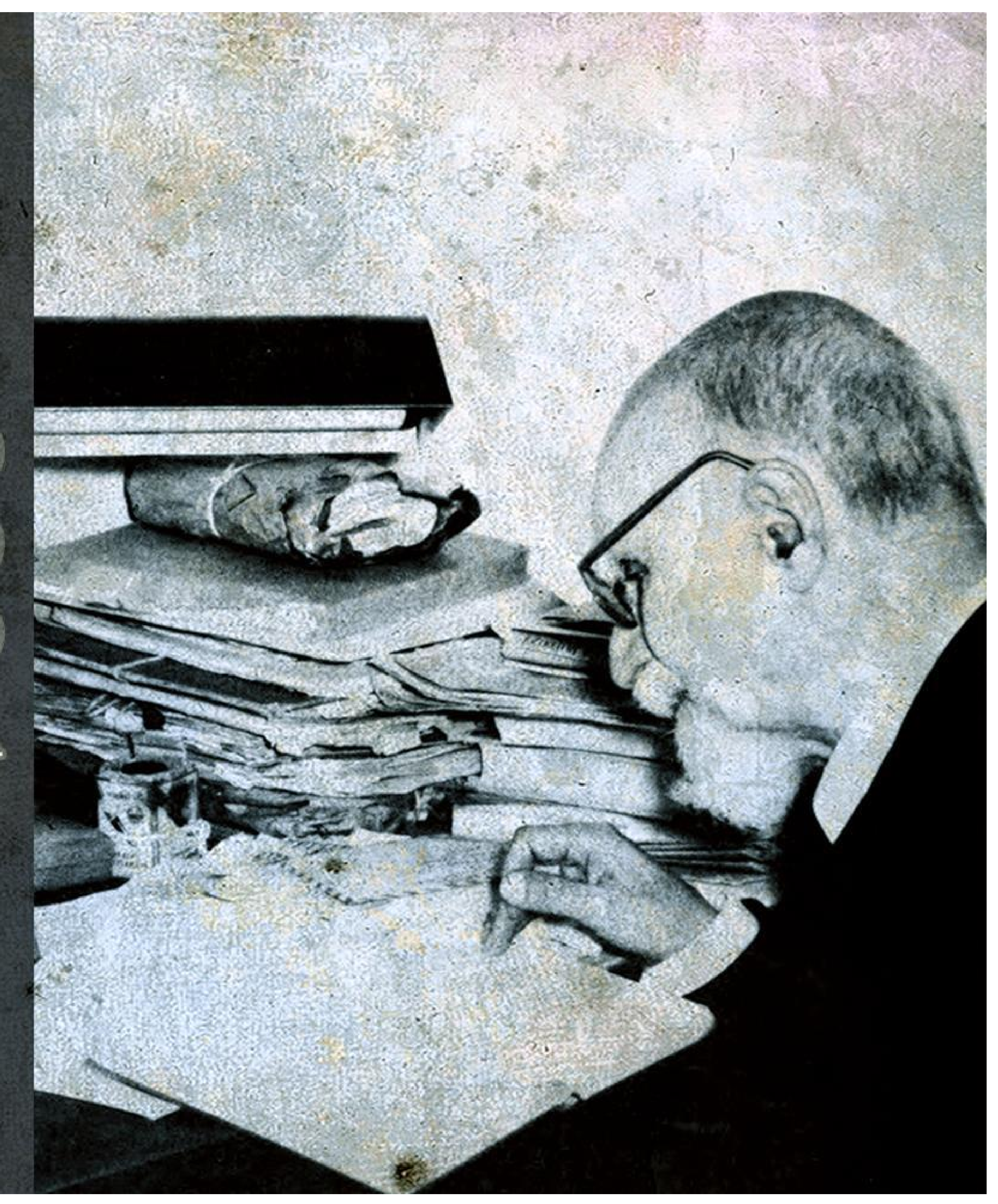
Rodolfo Mondolfo

EL INFINITO EN EL PENSAMIENTO DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA



Primera edición: Abril de 1952
Segunda edición: EUDEBA, Agosto de 1971

*EN EL AÑO DEL SESQUICENTENARIO
DE LA FUNDACIÓN
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES*

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Rivadavia 1571/73
Sociedad de Economía Mixta
Fundada por la Universidad de Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
IMPRESO EN LA ARGENTINA-PRINTED IN ARGENTINA

A la santa memoria de mi esposa AUGUSTA ALGRANATI DE MONDOLFO, *de quien me venía la luz espiritual que iluminaba el camino de mi vida.*

ADVERTENCIA

Para comodidad del lector, todas las citas griegas de la presente edición han sido traducidas al castellano, trasladándose al final de cada capítulo los textos griegos originales para uso de quien desee compulsarlos. Las palabras o frases aisladas que aparecen en el texto o en las notas, se han transcrito en caracteres latinos para facilitar su lectura a los que no conozcan el griego.

En esta transcripción del autor se ha procurado obtener la correspondencia fonética entre letras griegas y latinas. Sólo cabe advertir lo siguiente: 1) que en las palabras que empiezan con vocal se ha omitido todo signo para los espíritus suaves, indicando con *h* los ásperos; 2) que los acentos agudos graves se han señalado con el único signo del acento castellano ('), y los circunflejos con ^; 3) que para diferenciar las *e* y *o* breves (ε, o) de las largas (I), i») se ha caracterizado a estas últimas con el signo de largas *(i.* o); 4) que la v aislada se ha representado por *y, y* en diptongo por «; >') que se han vertido las consonantes d y φ en *th* y *ph,* al uso latino; pero en la *%* se ha mantenido la transcripción latina (ch) únicamente en la palabra *Chrónos* (tiempo), generalmente conocida en esta forma, y en casos análogos *(circón:* necesidad; *cbrysút:* áureo), sustituyéndola en todos lo» demás casos por la jota (j), que tiene en castellano el mismo sonido que la χ griega.

PRIMERA PARTE

LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA Y LOS ORÍGENES DE LA NOCIÓN DE INFINITO EN GRECIA

CAPÍTULO I

LA TESIS DE LA INCOMPRENSIÓN ESTÉTICA Y DE LA INCOMPRENSIÓN INTELECTUAL

En un docto y agudo estudio sobre el desarrollo, entre los griegos, del concepto de infinito, o más exactamente, de lo infinitesimal, Erich Frank[1] advertía cuán difícil resulta extirpar la falsa concepción según la cual el espíritu griego se caracterizaría, de una manera singular, por su exigencia de la limitación y de la finitud, contrariamente a lo que parecería ser el signo del espíritu moderno, penetrado todo él del concepto de infinito. El mismo Frank, sin embargo se ha empeñado en demostrar la ilegitimidad de tan abstracta oposición únicamente en el terreno de los conceptos racionales y exactos de las matemáticas y la astronomía, y a este respecto le ha parecido "precisamente griego" el concepto de lo infinitesimal, así como también el sistema heliocéntrico y la intuición de la infinitud del espacio Universal; creaciones todas ellas del pensamiento helénico y que la ciencia moderna no ha descubierto después por sí sola, sino mediante la sugestión de los pensadores de la antigüedad. Pero Frank no trata, en absoluto, de excluir la posibilidad de que la característica esencial que diferencia el alma- moderna del alma griega pueda expresarse mediante su capacidad de comprensión de lo *infinito,* con tal que semejante expresión sea aplicada, no al dominio del concepto racional exacto, sino al del sentimiento subjetivo, de la sensibilidad y los valores estéticos[2].

Ahora bien, semejante escisión de una misma vida espiritual en dos esferas tan netamente separadas y tan independientes la una de la otra, que se las pueda caracterizar en sentido mutuamente antitético, parece inadmisible. Pues, si el sentido de la medida y la exigencia de un límite caracterizan el genio helénico en el terreno de la intuición, de la valoración y de la expresión artística, hasta el punto de convertirse en ineptitud para toda comprensión estética de lo infinito, resultaría entonces evidente que ese mismo genio no puede ser caracterizado, en la esfera del pensamiento, por una inmanente exigencia de superación de todo límite ni por la crea-

[1] En el libro *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* Halle a. d. Saale, Verlag v. M. Niemeyer 1923; cap. II, *Die Entwicklung des Begriff vom Unendlichen,* pp. 46 y ss. La observación arriba indicada figura en p. 62.

[2] *Op. cit.,*63 s.

ción del concepto de infinito. La creación de un concepto no puede lograrla un espíritu que carezca de todo interés por él; no puede darse, por consiguiente, una comprensión intelectual de lo infinito desligada de toda comprensión estética del mismo, de manera que no puede ser "precisamente griego" el concepto de infinito y ser absolutamente "no griego" el sentimiento correspondiente. El genio de un pueblo o de una época no puede ser dividido en compartimientos que tengan caracteres y orientaciones antitéticas: la unidad orgánica de todo espíritu imprime un sello determinado —cualquiera que él sea— a todas las formas y todas las esferas de la propia actividad, y no puede haber, en consecuencia, un sello distinto para cada una de ellas.

Ese genio podrá ciertamente, manifestarse con tendencias divergentes y en lucha a través de los pueblos, épocas, clases y grupos sociales, y aun de los individuos; podrá también en un mismo pueblo, época, clase, grupo y hasta en un mismo individuo, existir el juego conflictual de fuerzas y exigencias contrarias, pero esa su misma condición de armonía o de contraste repercutirá en todos los órdenes de su actividad y desarrollo. No se tendrá un carácter esencial distinto para cada esfera, cual si esos caracteres distribuyeran su influencia respectiva entre espíritus absolutamente heterogéneos y separados sin relación alguna entre sí.

En este sentido y en virtud de la comunidad de caracteres entre las distintas manifestaciones de un mismo espíritu, aquella determinada concepción del genio helénico de la cual deriva el prejuicio que Frank justamente combate, no se halla del todo exenta de verdad; concepción que bajo el nombre de *clasicismo* o *neohumanismo* se divulgó en las postrimerías del siglo XVIII, por especial influjo de Lessing y de Winckelmann. Después, al amparo de la autoridad de Goethe y de Schiller y con la cooperación de todo el movimiento prerromántico, dicha concepción continuó dominando durante casi todo el siglo XIX. En su exaltación del genio helénico de la época clásica, aquella concepción veía en todas las expresiones y creaciones del espíritu griego: religión, arte, vida moral e intelectual, el rasgo característico de un ideal puro de clara belleza y esplendor, de ordenada serenidad plástica, de armonía, de medida y proporción. Nada escaparía a aquel carácter típico y expresado en todas partes y en todo tiempo, sin escisiones, sin absurdas antítesis entre la vida intelectual y la vida ética y estética, o sea, entre la conceptuación y la valoración.

El error estaba en no ver la multiplicidad de tendencias, orientaciones y exigencias que en la historia espiritual de los griegos se han afirmado en todos los ámbitos de la acción y han constituido la tan extraordinaria como poliédrica vivacidad del genio helénico; pero nada más adecuado, por cierto, que el criterio según el cual la unidad de un mismo espíritu imprime y revela su sello particular (armónico o inarmónico, uniforme o multiforme) en todos los órdenes de manifestación del mismo.

Esta misma unidad de la vida espiritual y de sus caracteres ha sido tomada en cuenta más tarde como criterio en la revisión crítica de la representación artificiosa del clasicismo; revisión que se ha venido realizando en la segunda mitad del siglo XIX y primeros decenios del XX, ya como consecuencia de un mayor rigor en los estudios históricos, ya por la parcial

influencia de aquella corriente de investigación que, vigorosamente estimulada por Nietzsche[3], orientó gran parte de sus esfuerzos a destacar ciertos aspectos de sombra oscura o nocturnal *(Nachtsseite)* del espíritu griego. Las luces y las sombras, así como las antítesis y contradicciones no se afirman únicamente en una esfera de la vida espiritual y se las niega en otra u otras, sino que se atribuyen a toda la vida espiritual, en su conjunto, en la esencial unidad de sus múltiples manifestaciones y aspectos. Las distinciones y los contrastes que surgen a la luz corresponden a divergencias en las corrientes espirituales, o a oposiciones entre épocas distintas, pero nunca a la diversidad de los dominios o esferas en que se manifiesta una misma corriente, una misma época o un mismo espíritu.

Sin duda esta revisión crítica, a pesar de calar hasta las raíces, no ha conseguido anular la atracción y evitar la influencia de la concepción clasicista, las cuales surgen evidentes en las últimas resurrecciones de ciertos principios y tendencias que habían caracterizado ya a la mencionada concepción clasicista, y que vuelven a presentarse pertrechados de más profunda sabiduría histórica: renacimiento de ideas relativas a la concepción religiosa de los griegos, con el *neoclasicismo* de F. W. Otto[4], que interpreta aquella religión como *religión de la forma,* o sea, como conversión de las formas empíricas de la realidad natural en formas puras y eternas, y, por lo tanto, divinas; renacimiento de tendencias orientadas a descubrir en la vida griega el modelo y la inspiración para una más elevada educación moderna, con el *neohumanismo* de W. Jaeger y J. Stenzel, que gravitó hace unos años en torno a la revista *Die Antike*[5] y que pide a la antigüedad clásica un ideal de educación *(Paideia)* de carácter universal, dinámico y progresivo. Pero en un caso u otro, ya sea con Otto, quien queda en el ángulo visual de la estática perfección e idealización del límite (forma), que era lo propio del viejo clasicismo, o con Jaeger y sus adeptos, que trascienden ese punto de vista con la idea de un dinamismo progresivo, lo cierto es que persiste aún algo del antiguo clasicismo en la admiración por los valores y las perfecciones de la antigüedad.

Sin embargo, en virtud de esa misma exaltación del sentido de la medida y del límite, que la concepción clasicista estimaba como uno de los dones más preciados del espíritu helénico, ha surgido y hasta se ha hecho tradicional, la idea —frecuente en los historiadores de la antigüedad— de que se albergaba allí una deficiencia muy grave, a saber, que el innato sentido del límite habríase convertido en limitación de la capacidad espiritual; la exigencia de la medida *(mēdén ágan:* nada en demasía) resultaría in-

[3] Desde *Sokrates und die Tragödie,* de 1870 y *Die Geburt der Tragödie,* de 1871-72 hasta *Die Philos. im tragischen Zeitalter der Griechen,* de 1873-80 y *Wir Philologen,* de 1876. Cfr. mi libro *El genio helénico,* en "Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán", Tucumán, 1943.

[4] *Die Götter Griechenlands,* Bonn, 1929.

[5] De Jaeger cfr. especialmente, *Humanismus und Jugendbildung,* 1921. *Antike und Humanismus,* Leipzig, 1925 *Platos Stellung im Aufbau der griech. Bildung,* 1928 y la obra máxima *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen,* tomo I, 1934; II y III (en inglés) 1944; trad. española de J. Xirau, México, 1942-1945; de Stenzel, el artículo *Die Gefahren d. modern. Denk. u. d. Human.,* en "Die Antike", 1928, *Plato der Erzieher,* Leipzig, 1927.

comprensión estética de lo infinito, y según algunos, más rigurosos y consecuentes, hasta incomprensión intelectual de él.

Ahora bien, que el punto de partida de semejante conclusión, se halle en el terreno de la valoración estética y que tanto su premisa implícita como su presupuesto más o menos inconsciente sean otorgados por la concepción clasicista —de la cual resultan ser continuación, reincidiendo en la creencia de que para los griegos lo infinito significaba lo incompleto, o sea, lo imperfecto y opuesto a la perfección divina[6]— se revela hasta que en el hecho de que tales presupuestos y premisas hallan eco y reiteración entre los estudiosos del arte, de la literatura y de la historia general de los griegos, más a menudo que entre los estudiosos de su ciencia y su filosofía. Estos últimos se encuentran más directa e inevitablemente en contacto con documentos que constituyen un mentís a tales afirmaciones y se abstienen por tanto de repetirlas[7], o asumen la responsabilidad de demostrar su inexactitud, eliminándolas así de la esfera de las manifestaciones espirituales que constituyen el objeto preciso de su estudio, lo cual no implica —como hemos visto en el caso de Frank— un repudio y una negación de carácter universal, o lo que es lo mismo, un repudio y negación respecto de todas las esferas de la actividad espiritual de los griegos. Ante la falta de una refutación de carácter universal, no puede asombrarnos, entonces, el hecho de que la arraigada convicción de la impermeabilidad del alma griega a todo sentimiento y concepto de lo infinito se agazape en el refugio que se le ha dejado, y desde allí como un pólipo, extienda sus tentáculos hacia las esferas circundantes, a la vez que opone tenaz resistencia a todo intento de eliminarla.

El procedimiento seguido por tales tentativas de reconquista no carece de una cierta apariencia de rigor lógico, pues habiendo logrado el reconocimiento de un supuesto derecho, que asistiría a ese juicio de impermeabilidad espiritual en el dominio de las manifestaciones estéticas, se opera el tránsito hacia la explicación genética de él; explicación que atañe a la formación misma del genio helénico y no puede, por consiguiente, dejar de tener repercusión la totalidad de sus manifestaciones.

[6] Cfr. entre otros a A. Diès, *Le cycle mystique,* París, 1909, p. 5.

[7] Esta posición, que es la más generalizada entre los cultores de la historia de filosofía, no carece sin embargo de excepciones, entre las que figuran estudiosos autorizados y competentes. Extraigo un ejemplo de un estudio del profesor A. Faggi, sobre "Parmenide di Elea e il concetto dell'essere"" *(Atti Reale Accad. delle Science di Torino),* 1931-32, que a propósito de los versos parmenídeos (frag. 8, v. 32 s.) relativos a la necesaria perfección del Ser, comenta: "Los antiguos creían que lo perfecto era lo *limitado* y *finito,* e imperfecto, en cambio, lo ilimitado y lo infinito. Porque este último, careciendo de *límites,* carece de *forma.* Es, por lo tanto, algo amorfo y caótico, desprovisto por consiguiente de todo valor intrínseco. Pero Parménides va más allá de ese concepto. Ser limitado no quiere decir, por cierto, ser encadenado y por lo mismo inmóvil e incapaz de *devenir*.... Ahora bien, llevado por su estro filosófico, Parménides pasa del concepto de límite en el espacio, que excluye únicamente la posibilidad de difundirse o prolongarse hasta el infinito, al concepto más restringido y riguroso de una cuerda o cadena que, no sólo circunscribe, sino ata e impide también el movimiento. Así, lleva él hasta las últimas consecuencias aquel concepto de *límite* que los antiguos, ignorando el sentido positivo que el infinito habría de tener para el Cristianismo, consideraban como una perfección del Ser, el cual, recibiendo una *forma* mediante la circunscripción dentro de un límite, cesaba al punto de ser imperfecto y caótico." (p. 29S s.).

CAPÍTULO II

EL SUPUESTO DETERMINISMO

El proceso mencionado puede reconocerse en la explicación determinista —que es la más corriente— de esta pretendida deficiencia del genio helénico; explicación que ha sido factible merced a una mayor amplitud y generalización de la limitada observación de Theodor Gomperz[1]. Advertía éste, a propósito de las cualidades de agudeza y claridad que hacen del espíritu ateniense el más notable entre los griegos, la relación que todo ello pudiera tener con la luminosidad y pureza de la atmósfera física en la región del Ática, factores que habrían contribuido a una mayor fineza y penetración de los sentidos, y, por consiguiente, a una mayor capacidad discriminativa en la observación, debida precisamente a la nitidez de las percepciones, de donde resultaría una determinación más clara tanto en la representación artística como en la concepción científica. Esta aplicación parcial de un determinismo geográfico para explicar las dotes y capacidades espirituales de los atenienses ha sido generalizada después, haciendo extensivas a toda Grecia las condiciones que Gomperz ponía de relieve sólo para el Ática, convirtiendo de este modo las cualidades particularmente atribuidas a los atenienses en dotes comunes a la índole misma del complejo pueblo helénico.

Los griegos, dicen Alfred y Maurice Croiset[2], debido probablemente a la luminosidad y transparencia del aire, que ofrece a la vista imágenes de nítidos contornos, piensan con agudeza y conciben con precisión: lo vago, oscuro e indefinible —y, por tanto, lo desmesurado– repugnan a su mente y se excluyen de su mitología como de todas las creaciones de su fantasía, que desconoce todo soñar libre de forma concreta y todo sentir más allá de lo determinado y limitado, contrariamente a lo que es de notar en los poemas hindúes y a lo que las razas germánicas y escandinavas han comunicado a todos los pueblos modernos. En este juicio de los Croiset merece destacarse no sólo el hecho de hacer extensivas a todos los griegos las cualidades espirituales de precisión y nitidez en la percepción, en la representación y la conceptuación, atribuidas por Gomperz a los atenienses, sino también la tendencia a traducir esta idea de la espontánea nece-

[1] *Griechische Denker,* II, cap. 2.
[2] *Histoire de la littérature grecque,* I, 2.

sidad y uso de la forma y la determinación, a otra distinta, a saber, en la de la impermeabilidad o repugnancia de los griegos relativa a todo lo amorfo e indeterminado, por lo cual no aceptarían siquiera la indeterminación que nace de la excesiva magnitud del objeto percibido o pensado cuyos límites o contornos resulten inasibles. El repudio de lo indefinible se torna en repudio de lo desmesurado: nos encaminamos así hacia la afirmación de la impermeabilidad del genio helénico a la comprensión de lo infinito.

Dicha afirmación se hace explícita y resuelta en Jardé[3], competente historiador de la antigüedad griega, quien no se aparta de aquella explicación determinista que ve en el ámbito geográfico la razón, al menos parcial, de ciertas características espirituales de aquel pueblo. Al mismo Jardé no le faltó, por cierto, la firme y enérgica convicción de que la acción de las vicisitudes históricas, y sobre todo la acción preponderante de la actividad humana, ejerce una función mucho más importante que la influencia del ambiente en la formación de los pueblos, en su idiosincrasia y actitudes espirituales. No obstante, Jardé cree poder basarse en la naturaleza del ambiente geográfico de Grecia —a cuyas montañas, advierte, les falta la majestuosidad de lo inaccesible y cuyos mares nunca se pierden en ilimitadas extensiones, ni ofrecen una inmensidad solitaria— para extraer de ahí la conclusión de que no existían fuentes, entre los helenos, de donde pudiese manar la idea de lo infinito. Extraña y contradictoria conclusión por parte de un investigador que sin embargo pone de relieve, significativamente, tanto la parte esencial que en la formación de la cultura y del genio helénicos corresponde a las colonias —las cuales ofrecían al griego ambientes y horizontes variados y muy distintos de los de la madre patria — cuanto la espontánea e incontenible avidez de novedades, conocimientos y descubrimientos, que lanzó a los griegos, herederos de los egeos y émulos de los fenicios, en todas direcciones sobre las rutas del mar.

Tanto más extraña y errónea conclusión, pues, cuanto que no se limita a la afirmación, más comúnmente repetida[4], según la cual en el alma griega no hallaría eco la poesía del misterio y lo infinito, sino que cree poder agregar que la noción misma de infinito permaneció completamente ajena al pensamiento griego y que la reflexión en torno a lo infinitamente grande y a lo infinitamente pequeño (tan cara y consustancial a la mentalidad moderna de un Pascal, por ejemplo) hubiese sido imposible en un filósofo griego, para quien lo infinito no podría ser otra cosa que lo amorfo y monstruoso, a tal punto que Platón (siempre según Jardé), a pesar de alimentar la fe en la supervivencia del alma respecto del cuerpo, rehusaría, sin embargo, considerarla en términos de eternidad, no alcanzando a ver otra perfección que no fuera la dada en un determinado espacio y un tiempo finito[5].

[3] *La formation du peuple grec,* París, 1923 (en Biblioth. de synth. histor.: "L'évolution de l'humanité"), p. 46 s.

[4] Cfr. también en De Ridder et Deonna, *L'art en Grèce,* 1924 (en "Biblioth. de synth. histor."), p. 328 s.

[5] Tannery *(Pour l'histoire de la science hellène,* cr. p. 100 s. de la 2ª ed., París, 1930), que no era desconocido para Jardé, sostenía sin embargo, que la representación del espacio como una esfera infinita era "en realité predominante dans l'antiquité, abstraction faite des mathématiciens", pero afirmaba que muy distintas eran las cosas respecto del tiempo. "Non seulement l'inifitude du temps n´a jamais été mise en question sur le sol de la Grèce antique, mais l'éternité du monde sous la forme actuelle, y compris l'existence de la race humaine, est un dogme constant de Platon et d'Aristote."

He aquí, entonces, que el juicio que atribuye a los helenos incomprensión estética de lo infinito se ha convertido en otro que le atribuye incomprensión intelectual del mismo, o sea, que nos hallamos frente a una conclusión —la cual veremos desmentida por una gran cantidad de documentos— surgida, sin embargo, de un razonamiento que no es arbitrario en su proceso de inferencia (cuyo necesario rigor lógico habíamos señalado al recordar que la actitud estética no podía hallarse desligada de la orientación esencial y característica de todo el genio helénico), sino en la premisa de la cual se parte y en la cual se afirma la impermeabilidad del alma griega para todo sentimiento de infinitud.

El error de este juicio somero, y de otros semejantes —cuya afirmación no se comprendería de no retroceder a su procedencia, aun inconsciente, de las concepciones tradicionales del clasicismo que ya hemos recordado— consiste en no haberlos puesto suficientemente a prueba mediante el cotejo con los hechos y los documentos; ya que para afirmar que un carácter, cualquiera que sea, es distintivo de un pueblo, no se satisface la exigencia de la prueba con sólo alegar la existencia de algún documento particular favorable, sino demostrando a la vez que no existen documentos opuestos cuya presencia neutralice el significado de los primeros. Y en este caso, justamente, el problema consiste en averiguar si el espíritu helénico ha demostrado, a lo largo de su historia y de sus manifestaciones, esa unidad de dirección que la concepción clasicista y sus continuadores se complacen en atribuirle.

CAPÍTULO III

EL ELEMENTO DIONISÍACO CONTRA EL APOLÍNEO

Las profundas investigaciones históricas realizadas a partir de la segunda mitad del siglo XIX han demostrado, a todas luces, que los lineamientos y caracteres dentro de los cuales el clasicismo había querido apresar y cristalizar, por así decirlo, el genio helénico, representan tan sólo aspectos parciales de la verdadera vida histórica de aquel espíritu tan poliédrico como fervoroso. Otras direcciones, otras corrientes espirituales antagónicas, han aparecido como operantes junto a aquéllas y por cierto no menos griegas que las primeras.

Por otra parte, cuando se ha querido negar a esas corrientes la conformidad con las tendencias propias del espíritu helénico, atribuyéndolas a infiltración y asimilación de elementos extraños, no se ha caído en la cuenta de que esas mismas infiltraciones y asimilaciones prueban la existencia de una capacidad natural, en aquel espíritu, para recibir y asimilar tales elementos; es decir, que había allí una disposición latente, pronta a manifestarse ante la presencia del estímulo adecuado. De esta su múltiple capacidad tenían plena conciencia los mismos griegos, quienes por boca de Teognis y de otros poetas exhortábanse a ejercer, fuera cual fuese el lugar donde se hallasen, sus poderes de imitación y asimilación: *"Sabed conduciros como el pólipo, que tórnase, en aspecto, similar al escollo a que se adhiere." "Sabed adaptaros a las costumbres de las gentes con las cuales vais; ora en un aspecto, ora en otro, haceos semejantes a los hombres entre los cuales debéis habitar*[1]*."*

Imitación de costumbres e imitación de ideas, de formas artísticas y de creencias religiosas, aparecen así entre los griegos, con lo cual demuestran no haber sido extrañas a su genio muchas capacidades y formas espirituales que según la concepción clasicista le eran absolutamente ajenas[2]. De la misma manera que se presentan en el arte griego, en condiciones históricas favorables, las tendencias orientales al fasto y la magnificencia, así también se difunden y obran en la conciencia religiosa corrientes distintas de la religión olímpica, sea por intervención de influencias extrañas, sea por desarrollo de gérmenes decididamente indígenas.

[1] Cfr. Theognis, vv. 215 y ss., y la cita de un antiguo poema hecha por Athenágoras, VII, 102, mencionados por Croiset, en *Histoire de la littérature grecque,* 1, 7.

[2] Para no abrumar con excesivas citas, remito al lector a mi libro *El genio helénico,* en "Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán", 1943, donde el tema se halla ampliamente desarrollado.

Las características de olímpica serenidad, de plástica armonía, de orden claro y luminoso, de la mesura y el límite exaltados por Goethe, representan en Grecia lo que se dio en llamar *el espíritu apolíneo;* pero como muy bien lo hizo notar Nietzsche, frente a ese espíritu se encuentra también *el espíritu dionisíaco,* con sus impulsos de pasiones turbias y desordenadas, de contrastes y luchas, de envidias e inhumanidad, de desarmonía y exceso, de exaltación y pesimismo. Sin este aspecto oscuro o nocturnal *(Nachtsseite)* del alma griega, no se podría, según advierte Nietzsche, entender y apreciar el propio aspecto luminoso o apolíneo en su efectiva y plena vitalidad.

Ahora bien, si el espíritu apolíneo, diáfano en su orden y armonía, tiende a enclaustrar la mente griega en el ámbito de la medida y el límite, el espíritu dionisíaco tiende a abrirle, en cambio, los horizontes de la infinitud. De ahí que todas las investigaciones que han llevado a un conocimiento sistemático del aspecto dionisíaco del espíritu helénico, puedan ser consideradas como preparatorias y conducentes a un examen de las concepciones griegas de la infinitud, y como tales tienen que ser aquí recordadas.

Nietzsche, con sus intuiciones, dio un poderoso y fecundo impulso a estos estudios históricos, como lo demuestran especialmente las geniales e importantísimas investigaciones de su amigo Erwin Rohde, que en obras de merecida fama como *Der Griechische Roman* y más aún en *Psyche,* traducida y divulgada en los principales idiomas de Europa y América, ha iluminado magistralmente lo que podríamos llamar el aspecto romántico del alma clásica, mostrando cuán grande fue en ella la acción de corrientes y tendencias ignoradas por la concepción clasicista, o supuestas inexistentes y hasta incompatibles con la idiosincrasia del pueblo helénico. Al mismo tiempo, el desarrollo progresivo de la investigación histórica imparcial e independiente de prejuicios estéticos y filosóficos, ha venido a traer paulatinamente nuevas luces sobre aspectos de la civilización griega que el clasicismo no consideraba o no conocía, planteando así la necesidad de una revisión del concepto histórico correspondiente.

Hoy resulta evidente que para comprender el espíritu helénico y su fecunda vitalidad, es menester considerarlo como una armonía de tensiones opuestas, es decir, que hay que atribuirle la sentencia de Heráclito respecto de la realidad del ser: siempre en lucha y siempre en armonía, siendo la lucha generadora de todas las cosas; realidad que es mezcla que se descompone cuando no se agita; vida que se extinguiría si se cumpliese el anhelo de Homero cuando pedía la desaparición de toda discordia.

Es verdad, desde todo punto de vista, que las maravillosas creaciones de Fidias, y de otros representantes de las artes plásticas en Grecia nos presentan figuras de admirable proporción y compostura; también es verdad que el ideal clásico de la sabiduría y la mesura, del *nada en demasía,* de la armonía, la perfección y el orden racional, tiene una larga serie de afirmaciones en la tradición oral y escrita de los griegos. Baste recordar, en este sentido, la poesía gnómica, las sentencias de los siete sabios, las inscripciones de los templos y oráculos célebres. Pero ese ideal adquiere significado y valor precisamente en su contraste con la tendencia a la des-

proporción, a la incontinencia, al desenfreno de las pasiones y la violencia, que la historia griega nos muestra en el continuo estallar de conflictos entre ciudades, clases sociales, partidos y fracciones políticas. Los horrores y atrocidades que aparecen en aquellas guerras y luchas crueles y que entretejen la historia de la Grecia antigua, son ciertamente sombras oscuras que se proyectan sobre ella, pero sin las cuales no se vería el brillo de las luces, así como sin las depresiones no podrían emerger nunca los relieves que dan gloria y esplendor a la civilización y al genio helénico. Éste no podía desarrollarse sino en la dinámica y en el contraste de las necesidades, voluntades y fuerzas a la búsqueda de la propia afirmación y expansión: de ese conflicto de tendencias y energías opuestas, a semejanza del pedernal, surge la chispa de sus más luminosas creaciones espirituales.

Ahora bien, el desencadenamiento de las fuerzas en pugna, que de la experiencia humana tiende a proyectarse en la concepción del universo y a representárselo como una enorme lucha de potencias descomunales, representa un estímulo para trascender la idea de limitación e irrumpir en el ámbito de la infinitud. Y eso también por el motivo siguiente.

En semejante marejada de conflictos e incesantes contrastes el genio helénico no podía dejarse apresar en los moldes de una ordenada y plácida serenidad olímpica, de una equilibrada y clara alegría, dentro de los cuales pretende el clasicismo configurar su imagen. En la aspereza de las luchas, que a la vida de los hombres y de las colectividades llevan siempre la amenaza de males y sufrimientos, de inestabilidad e inseguridad de todos sus bienes, surge la idea de grandes tempestades universales que todo lo desquician y arrollan, surge la concepción de poderes ocultos y formidables cuya hostilidad se cierne amenazadora sobre el hombre. Estas ideas nutren y facilitan el desarrollo de las corrientes pesimistas, las cuales aparecen ya difundidas y arraigadas en la antigua Grecia.

A la concepción optimista y serena, animada por la fe en la belleza de la vida, en la propia fuerza y en el favor de los dioses, en la cual se inspiran los héroes homéricos que son los representantes de las clases triunfantes, poderosas y privilegiadas, se contrapone, ya en la persona de Hesíodo, la concepción pesimista de otras clases sufrientes y oprimidas, que conocen todas las penas, injusticias y miserias de la existencia y se expresan en el lamento del ruiseñor prisionero entre las garras del gavilán. A través de rudas experiencias, productos de las luchas y los dolores, de la opresión y la injusticia, de la inestabilidad y los reveses de la fortuna, la turbia corriente del pesimismo se desarrolla progresivamente en Grecia, desde el siglo VIII hasta bien entrado el siglo V. Naturalmente, son apresuradas e ilegítimas las conclusiones de quien ha querido generalizar ese pesimismo, haciéndolo extensivo a toda el alma griega, considerándola como absolutamente dominada por una sombría concepción de la vida y atraída hacia una filosofía que sólo sería meditación de la muerte y hacia un misticismo de verdadero repudio de la vida corporal. Pero tampoco hay que cerrar los oídos a las retiradas voces de los poetas y pensadores que han expresado el pesimismo griego, concluyendo con el Sileno de la leyenda y los poetas gnómicos que lo mejor para el hombre sería no nacer

ni ver nunca la luz del Sol, o, si se ha nacido, morir lo antes posible y yacer cubierto de abundante cantidad de tierra.

Este pesimismo se desarrolla, particularmente, durante la crisis espiritual del siglo V y se manifiesta en los *leitmotiven* de los poetas trágicos, a saber: la angustiosa opresión del destino, que en las tragedias de Esquilo domina fatídicamente sobre las familias, en razón de la herencia de la culpa y de la hostilidad de los dioses; la desconsolada convicción de Sófocles (¡el poeta que Birth llamaba *der Mensch des Sonnenscheins:* el hombre de la luz solar!), según la cual los humanos no somos más que fantasmas y sombras vanas cuya existencia equivale a la nada y cuyo peor mal no es el morir, sino el desear la muerte sin poder siquiera obtenerla; la reiterada afirmación de Eurípides, para quien la vida no es sino dolor, de suerte que sería menester llorar cuando uno nace y alegrarse cuando uno muere, pues esto segundo implica liberación de los sufrimientos, al extremo de no omitir Eurípides la frase augural: "Ojalá puedas alcanzar *la absoluta nada* bajo tierra; pues si también allí tenemos que afanarnos los que hemos de morir, no se sabe ya hacia dónde ir, puesto que el morir parece ser el mejor remedio para los males." La tragedia oscila así entre la idea de un tan oscuro poder como el del destino, tan inmenso como terrible e inexorable, cerniéndose sobre el hombre, y la idea de una nada sin límites, en la cual aspira a disgregarse la atormentada pequeñez del hombre. Pero en ambas se presenta, junto a la clara conciencia de la limitación que encierra al hombre, la oscura conciencia de un ilimitado poder, que lo oprime angustiosamente.

En las corrientes místicas del pesimismo se convierte más aún en una resuelta negación de la vida terrenal y sus valores. La belleza corporal, idealizada y exaltada por el arte clásico, no es para el misticismo más que engañosa e irrisoria apariencia, mera sordidez real: como el bello cuerpo de Alcibíades —dice un fragmento de Aristóteles— que, para una vista capaz de penetrar bajo la superficie de las cosas, aparecería en su repugnante fealdad y deformidad de las entrañas. De esta suerte, la vida corporal, tan cara a los héroes de Homero, resulta para el misticismo un intolerable suplicio del alma ligada al cuerpo, a semejanza de aquellos prisioneros a quienes las mesnadas etruscas, con refinada crueldad, ataban a los cadáveres, cara con cara, a fin de que se les comunicase la muerte en el inmediato contacto de la hediondez y los horrores de la putrefacción.

Pero, frente a esta valoración negativa de la transitoria vida corporal se afirma en el misticismo la aspiración a una vida eterna en el más allá; el alma mística tiende, desde su finitud, a operar el tránsito al infinito, y esto por doble vía: con la inmortalidad del alma individual, o con la absorción del espíritu particular en la unidad del todo eterno e infinito.

Con estas corrientes pesimistas y místicas, nos hallamos, pues, muy lejos de la esquemática visión con que el clasicismo pretendía caracterizar el alma griega. Ésta no se deja apresar exhaustivamente en las formas serenas de la religión olímpica, con sus dioses y sus héroes, representados por las artes plásticas como modelos ideales de belleza, de armonía y de euritmia. A estas formas clásicas, como las de Fidias y de otros devotos de la proporción, la armonía y la mesura, se contraponen otras formas artísticas de

un crudo verismo y de una nerviosa agitación, que expresan lo grandioso y desmesurado, o representan lo monstruoso y terrorífico, no sólo en la pintura y la escultura, sino más aún en las artes literarias, que representan lo que las artes plásticas y figurativas no pueden representar, a saber, las angustias y terrores de la conciencia religiosa frente a las concepciones de monstruos y fantasmas maléficos, pavorosos, siempre misteriosos y cambiantes en su aparición, a guisa de potencias descomunales, infinitas y terribles. Se nos presentan, así, formas y corrientes de religiosidad muy lejanas de la serenidad olímpica, con visiones de sombras de difuntos en amenazadora vagabundez, con imágenes de demonios infernales y espectros que roban los niños y aterran a los adultos, o de monstruos como Hécate, Gorgo, Empusa, que, sedientos de sangre, se aparecen bajo las formas más diversas y horribles. Formas y corrientes de religiosidad en las cuales imperan divinidades hostiles, inexorables y desmedidas, y potencias caóticas tan inmensas como incontenibles, que las Teogonías representan en pavorosa lucha a lo largo de la infinita extensión de los abismos cósmicos; en las cuales surge la conciencia de un pecado original, que el orfismo cree ínsito en el elemento titánico (antagónico del divino) que la humanidad lleva en sí, por lo cual queda manchada su descendencia en el curso infinito de los tiempos y determinada su condena al ciclo infinito de los nacimientos, o a las eternas torturas del infierno, por cuya concepción el orfismo anticipa y prepara las concepciones medievales.

En todas estas formas, y en otras afines o vinculadas a ellas, se halla siempre implícita una evasión de la clara y serena percepción del límite: en ellas se presenta un atisbo de infinitud, aunque no sea más que bajo el aspecto de pavorosa obsesión. Pero en el orfismo y las sectas afines que practicaban los misterios se anidaba también otra visión de lo infinito, la que lo presentaba como objeto de aspiración; o sea, que el ansia por liberarse del infinito ciclo de los nacimientos se traducía en anhelo por el goce eterno de la vida divina en compañía de los dioses inmortales.

Ese goce de la vida divina —como recuerda Boyancé en su libro, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*[3]—se halla representado en las promesas de Museo y de Eumolpo (recordadas por Platón en *La República,* II, 363 c.) sobre el modelo de la alegría báquica en las fiestas dionisíacas y órficas, es decir, como una eterna ebriedad prometida a los iniciados. Como introducción a esta ebriedad, al mismo tiempo que formando parte constitutiva de ella, se encuentra la música con el canto y la danza, o sea, el arte de Orfeo, al cual se le atribuía una acción mágica de encantamiento. “Orfeo es esencialmente un encantador y como tal es también un purificador, mejor dicho, el encantador y purificador por excelencia, pues encarna la eficiencia misma de los ritos de la música y del canto. Los *Cíclopes* de Eurípides celebran las ‘*buenas artes de magia’* de Orfeo, capaces de dar vida a una tea inflamada, hablando de ellas como de cosas muy conocidas por el pueblo ateniense. Y, cuando en los *Argonautas* del Seudo-Orfeo, se muestra más tarde a los héroes capaces de hacer zarpar la nave Argos por

[3] Ed. De Boccard (París, 1937), p. 90.

la sola acción de sus himnos, no se hace otra cosa que destacar el extraordinario poder del arte mágico sobre las cosas mismas[4].”

La acción mágica y hechicera de la música actúa, según una difundida creencia griega de la cual Boyancé presenta numerosas pruebas[5], sobre las enfermedades, sobre las pasiones humanas, sobre los animales, sobre las cosas inanimadas y sobre las fuerzas naturales, precisamente en cuanto obra de modo directo sobre las potencias demoníacas. Por consiguiente, esa acción ejerce también su influencia sobre las almas de los difuntos (como en el episodio de Orfeo en las *Geórgicas* de Virgilio, IV, 470 y siguientes) y sobre las mismas divinidades, las que según los órficos, recordados por Platón en *La República,* II, 346, se ven forzadas por una atracción mágica e irresistible a descender y obrar a merced del deseo de quien las invoca.

Así, la música, arte apolínea y dionisíaca a la vez, mientras con el ritmo y la armonía representa, por una parte, una forma típica de mesura y límite, por la otra, gracias a la acción mágica e irresistible de la melodía, introduce el alma griega en los dominios del misterioso poder de las fuerzas invisibles que no reconocen límites en su acción capaz de subyugar las potencias mismas divinas y naturales. Y cuando, con los pitagóricos, la armonía fue reconocida y definida como número, también a éste (esencia del límite y la medida) se le atribuyó una virtud mágica maravillosa, y la tetraktýs; “número cuaternario, reunión y suma de los cuatro primeros” se convierte en fuente y raíz de toda la naturaleza y en principio de purificación espiritual. Todo el universo en la inmensidad de su extensión llega a ser música y armonía, así como de armonía, música y número aparece constituida el alma toda del mundo.

“En el mundo de los sonidos —dice E. Frank— los griegos encuentran la revelación última del ser, la fuerza cósmica originaria que lo engendra todo. En el mundo de los sonidos y los ritmos encuentran la entusiasta y psicagógica potencia de las Musas[6].” Y cuando —advierte el mismo Frank, página 9— en la época de Platón la nueva música, con Filóxeno y Timoteo, trata de representar con sonidos toda la vigorosa sinfonía de la naturaleza (“relinchos de caballos, mugidos de bueyes, murmullos de arroyos, ruidos del mar y estridencias de truenos”), aquel arte ejerce una acción deslumbradora sobre el espíritu de los griegos. “Es como si los hombres se hallasen arrebatados por un vértigo musical y no pudiesen ya vivir sin la acción embriagadora de ese arte.”

No se equivoca mucho, entonces, Frank cuando al hablar de la idea pitagórica de la armonía de las esferas recuerda a Schelling y los románticos, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, etc., quienes creen que la música contiene la esencia de la naturaleza y de la vida y tienen una profunda conciencia de su infinitud.

Los pitagóricos personifican en su teoría el contraste esencial de la música, en la cual —como dice Frank, página 11— “en admirable oposición a la potencia de los sonidos, demoníaca e inasible para el intelecto, está

[4] Boyancé, *op. cit.,* p. 31.

[5] Cfr. también Combarieu, *La musique et la magie* (París, 1909).

[6] *Plato und die sogen. Pythagoreer,* Halle a. S., 1923, pp. 1-4.

de hecho reconocido que la armonía de sus consonancias depende de leyes numéricas y determinadas".

Oposición y coincidencia de limitación e infinitud, la música refleja así, en la mente de los griegos, el contraste intrínseco de su espíritu, que también, por esta razón, se resiste a dejarse circunscribir en las únicas categorías del límite y la medida.

A idéntico resultado conduce también en el curso de su desarrollo otra de las artes más cultivadas por los griegos: la pintura. En ésta, en la época en que Esquilo hacía representar su última tragedia, se afirma la exigencia de la perspectiva para los fines de la decoración escénica. Como atestigua Vitruvio (recordado por Frank, página 19 y siguientes), el pintor Agatarco, autor de la importante innovación, había llegado a componer un tratado sobre pintura en perspectiva. Semejante obra y la impresión causada en el público por la novedad de los efectos conseguidos, dando la ilusión de profundidad, habrían inducido a Anaxágoras y Demócrito al estudio de los problemas matemáticos de la perspectiva y de la expansión de los rayos en forma de conos en la proyección. Comiénzase entonces a estudiar, además dé la estereometría, la proyección de la luz y de la sombra; la idea del cono de sombra proyectado por los cuerpos opacos se va aplicando progresivamente a mayores magnitudes espaciales, hasta alcanzar la profundidad de los espacios etéreos, en la cual se proyectan los conos de sombra de la Tierra y la Luna para la explicación de los eclipses.

De esta suerte, un descubrimiento realizado en el arte pictórico provoca el viraje de la reflexión hacia la inmensidad de los espacios celestes y determina, progresivamente, una mayor amplitud en la visión del cosmos como consecuencia de una mayor conciencia de la enormidad de las distancias astronómicas. De esta manera se opera en el espíritu culto de los hombres de ciencia y filósofos un proceso de expansión hacia lo infinito, análogo a aquél que en el espíritu de todo el pueblo griego había sido provocado ya por una de las actividades más características de helenos y egeos, cuando su espíritu de aventura, de curiosidad y de conquista, los había empujado hacia nuevos horizontes, en exploraciones y especialmente en viajes a través del mar.

Esta actividad histórica, característica de los griegos e inspirada siempre por el ansia de superar toda limitación, había de influir sobre su formación intelectual tal vez más pronunciadamente que la imitación de los contornos de su patria, sobre la cual (como hemos visto) los defensores del determinismo geográfico quieren fundamentar la tesis de la incapacidad griega frente a la exigencia y comprensión de la infinitud.

CAPÍTULO IV

LOS "PUEBLOS DEL MAR" Y LA ORIENTACIÓN HACIA EL INFINITO

Los aqueos, a quienes en documentos egipcios del segundo milenio a. C. se designa específicamente como "los pueblos del mar", habían transmitido a los griegos, sobre todo a través de las colonias jónicas, la tradición marinera y comercial de los egeos, navegantes temerarios, colonizadores, conquistadores e infatigables exploradores que, lejos de contentarse con vivir dentro de los límites de costas y regiones ya conocidas, gustaban aventurarse con sus naves por los caminos infinitos del mar, rumbo incierto hacia lo desconocido. Pero aqueos y griegos, a diferencia de los fenicios, sus rivales en el Mediterráneo, no se lanzaban a la exploración de nuevas costas y a la conquista de nuevas tierras por el solo estímulo de las exigencias económicas y de los intereses comerciales, sino también por una innata e inagotable curiosidad, por un atávico espíritu de aventura, por una sed natural de ver, descubrir y conocer. Mercenarios en Babilonia, como el hermano da Alceo, o en Egipto, como los milesios de la época de Psamético el "Restaurador" (o sea, en lugares que ofrecían a la vista llanuras interminables —"llanura en extensión infinita",[a] según una expresión de Herodoto — que faltaban en el suelo helénico); corsarios y piratas sobre las innumerables e infinitas rutas del océano y sobre las más diversas y lejanas costas; colonizadores entre las brumas del Ponto o en las cálidas riberas de África, Sicilia y España y aun más allá de las columnas de Hércules, donde la vista se pierde en las inmensidades del mar; mercaderes y fundadores de centros comerciales en toda tierra ya conocida y siempre a la búsqueda de nuevos mercados para sus productos, los griegos —como dice Aristóteles, al hablar de Solón en la *Athenaiōn Politeia:* "Constitución de Atenas" XI— se sienten impulsados por un doble motivo: "comerciar y ver".[b] Precisamente, en sentido contrario a las afirmaciones de algunos autores[1], según los cuales al alma griega le estaría negada el ansia y la nostalgia de lo infinito hasta el punto de carecer de toda avidez por lo nuevo y desconocido, no podemos menos nosotros de reconocer como personificaciones típicas griegas a Ulises, peregrino de los mares, y a Edipo,

[1] La afirmación se encuentra en Tilgher, *La visione greca della vita;* 1922. ("Cuadernos de *Bilychnis"),* pp. 28 y ss.

atraído por el enigma de la Esfinge, justamente porque la inagotable curiosidad y atracción hacia lo enigmático, cualquiera que sea la forma en que se presente, constituyen —como dicen A. y M. Croiset[2]— un rasgo característico del alma griega, en cuyo seno debía alumbrar el sentido de lo infinito a causa de la misma inagotable potencia del estímulo que operaba sobre ella, merced al conjuro de lo ignoto y del misterio.

No sólo porque a los navegantes, peregrinos de las más diversas rutas del mar hacia los más variados litorales, se les ofrecía continuamente la visión de la inmensidad de aquellas magnificencias y espectáculos naturales cuya carencia en los estrechos límites de la madre patria habría determinado y explicado —según algunos historiadores— la falta de una aptitud para la idea de infinitud en la mente griega, sino más aún porque tal noción se desarrollaba, naturalmente, dentro del mismo proceso histórico en que se desarrolló la actividad práctica e intelectual de los helenos, que, en el ininterrumpido pasaje de lo conocido a lo desconocido, mostraba una continua superación de todo límite en el espacio y el tiempo, en él número y la variedad de los objetos, así como de los actos de pensamiento. No sin razón uno de los caminos más decisivos y fundamentales por los cuales el concepto de infinito se hace accesible a la mentalidad griega (tanto en la dirección de lo infinitamente grande, cuanto en la de lo infinitamente pequeño), y que, como veremos, parece en ciertos casos imponérsele casi a pesar suyo en el acto mismo en que ella se esfuerza por determinar un límite dentro del cual poder apresar la totalidad del objeto de la propia contemplación, está constituido precisamente por aquel proceso espiritual que podríamos denominar específico del explorador, siempre rebelde a la aceptación de un límite y siempre reacio a permanecer inactivo ante el obstáculo y el misterio. El explorador, que frente a lo desconocido siente despertar en sí el deseo de conocer, que frente a las dificultades experimenta el acicate de vencerlas, que frente al límite afirma la voluntad de superarlo, está siempre dominado por el pensamiento y el atractivo del más allá: de ahí que su *forma mentis* se encuentra orientada naturalmente hacia la concepción y afirmación de lo infinito.

Ahora bien, el espíritu helénico, en sí, es precisamente espíritu de exploradores; la actividad de sus navegantes ofrece en el terreno de la práctica (que es siempre, como dice Aristóteles en el lugar ya mencionado, práctica y teoría a la vez) la preparación y el modelo para la actividad intelectual de sus pensadores, creadores del concepto y de la teoría acerca del infinito. Ni los monstruos pavorosos que según la leyenda poblaban los caminos del mar, eran capaces de detener a los esforzados navegantes, cuya curiosidad y atracción parecían más bien aumentar el deseo de disipar los fantasmas interpuestos en su camino; ni los puntos terminales (las columnas de Hércules), que según el mito marcaban el límite extremo hasta donde era posible llegar, tenían suficiente valor para impedir todo propósito de aventura en el más allá. Indudablemente, aquellos navegantes buscaban fuentes de riqueza, materias primas codiciadas, mercados provechosos para las industrias, de la madre patria, colonias para desahogo y expansión de

[2] *Histoire de la littérature grecque, 1, 6.*

su nutrida población; pero buscaban todo esto sin que se hallase ausente la curiosidad de quien quiere conocer, ver y comunicarlo a sus propios connacionales. Aquel Piteas, cuyas narraciones merecían, al menos parcialmente, la fe de Eratóstenes, con el consiguiente reproche de Estrabón[3], que aconsejaba se las considerase como fábulas increíbles, coincidiendo en esto con Polibio y Dicearco; aquel Piteas, contemporáneo de Aristóteles, que de la colonia griega de Marsella, de donde era oriundo, se lanzó (al igual que su connatural y predecesor Eutimenes) más allá de las columnas de Hércules, en la inmensidad del Océano Atlántico, y navegando hacia el norte llegó, en sus peregrinaciones por los mares septentrionales, hasta las tierras de la extrema Tule, contemplando los extraños fenómenos de los mares glaciales, donde no se encuentra ya tierra, en el sentido propio de la palabra *(Kat'hauten),* ni mar, ni aire, sino una concreción o mezcla de los tres *(sýnkrisma),* una atadura recíproca de todas las cosas *(desmón tōn hólōn),* intransitable tanto a la marcha como a la navegación; aquel Piteas que ante semejante imposibilidad de tránsito cree que el Océano Glacial constituye el límite mismo del mundo, podía muy bien haber emprendido su viaje con la finalidad práctica de abrir rutas comerciales, según afirmaciones de un historiador moderno[4]. Pero, de todas maneras, en la ejecución de su plan, demostró ser un representante típico de aquella raza de navegantes que partían hacia lugares desconocidos "para comerciar y al mismo tiempo para ver",[c] llevando a cabo continuas observaciones sobre lugares, climas, mareas, etcétera, no conformándose con el simple viaje por costas y tierras de aquella parte de Europa septentrional que va desde las islas de Frisia hasta la Bretaña, es decir, dentro de los límites en los que podía ser realizable una finalidad comercial sino aventurándose más allá, hacia las zonas árticas, adonde sólo un interés esencialmente teórico podía llevarlo.

Así, siguiendo el llamado de la curiosidad teórica unido al de la finalidad práctica, los intrépidos navegantes griegos, dignos continuadores de la tradición egea y aquea, se sentían impulsados a transponer los límites ya conocidos siempre que ello no resultase verdaderamente imposible, e inducidos a detenerse únicamente ante la imposibilidad de acceso a ciertos lugares o ante la magnitud de obstáculos realmente insuperables. Lo cual los llevaba a reconocer, en un caso, la posibilidad de un proceder ilimitado en razón de que siempre existirían nuevas extensiones accesibles al propio camino, y en otro, la necesidad de un *cese,* no a causa del agotamiento del

[3] Libro II, ap. TV, 2. Donde se dice también a propósito de la explotación de la Europa septentrional hasta los mares glaciales, "confines del mundo", lo siguiente: "Lo que no se le creería ni siquiera a Mercurio si éste lo contase. Y Eratóstenes... se lo cree a Piteas, a pesar de que tampoco Dicearco lo cree." Sobre los detalles de las narraciones de Piteas véanse también el libro I, c. IV, 2 y 3; libro II, c. IV, 1 y 2; libro III, c. II, 11; libro III, c. IV, 4; libro IV, c. II, 1; libro IV, ,c. V, 6; libro VII, c. III, 1. Cfr. también Seudo-Galeno, *Hist. philos.,* 88; Seudo-Plutarco, *De plac. philos.,* III, 17; Rob. Almagia, *La dottrina della marea nell'antich. Class. en el M.E.*, en *Memoire Academia Lincei* (Ciencias fís. mat. natur.), 1905, cfr. p. 389 s.

[4] Cfr. P. H. Damstè, *Pytheas Massiliensis,* en *Mnemosyne,* XLV, 181, s.; *De tocht van Pytbeas,* Utrecht. 1917.

mundo real, sino más bien a causa de la existencia de una realidad ulterior insondable para el hombre, o sea que con su inasequibilidad marcaba ella el límite del mundo asequible y ,por la misma razón resultaba prueba evidente de que el límite de una realidad sólo puede constituirlo otra realidad ulterior.

De esta manera la actividad exploradora de aquellos navegantes vino a constituir la fuente y el estímulo permanente en favor de la concepción de lo infinito, cuyo sentido debía ser despertado ininterrumpidamente por el espectáculo de inmensos mares y distantes horizontes que durante la navegación se ofrecían a la contemplación, que la misma necesidad o interés práctico hacían más cuidadosa y atenta. Esta concepción de lo infinito podía ser también frecuentemente estimulada por el acervo de cierta experiencia acumulada y relativa al desencadenamiento de las más grandiosas y desmesuradas fuerzas de la naturaleza, por la visión de montañas de imponente excelsitud, o interminables extensiones de tierras, o la asombrosa vastedad de los bosques, etcétera, es decir, por la magnificencia de una naturaleza inmensa que la madre patria no hubiese ofrecido todavía a la observación de sus hijos. Pero la madre patria era la sede donde navegantes y mercaderes, colonos y comerciantes, coincidían al regresar de los más apartados lugares (por ejemplo, Mileto, donde se reunían los que retornaban a la patria procedentes de las costas nórdicas del Ponto, de las meridionales de Libia y Egipto, de las tierras orientales de la Mesopotamia, de las occidentales de la Magna Grecia y de las extremas columnas de Hércules en las costas del Mediterráneo) y gustaban cambiar allí impresiones c informarse, así como difundir entre sus coterráneos las novedades propias de sus empresas y experiencias. Ahora bien, estas narraciones, ávidamente requeridas y escuchadas por la innata curiosidad de los griegos, al difundirse y transformarse en tradición y leyenda llegaron a ser patrimonio común de las mentes y contribuyeron a formar el núcleo de ideas que operaba en la conciencia colectiva. De suerte que, aun admitida la carencia de fuentes, naturales e indígenas para las impresiones que habrían de suscitar el concepto de infinitud, es evidente, sin embargo, que lo que no ofrecía a este respecto el ambiente geográfico de la patria, era en cambio ampliamente alcanzado por la acción histórica del hombre viajero y explorador.

[a] πεδίον πλήθος δττερον.

[b] κατ' έμπορίαν δμο καϊ κατά θίωριαν.

[c] κατ* έμιτορίαν &μο κ«ί κατά θεωρίαν.

CAPÍTULO V

EL INFINITO EN LOS POEMAS HOMÉRICOS

No puede ser causa de menor asombro, entonces, el hecho de que el sentido de lo infinito y de lo inmenso aparezca vivamente en los poemas homéricos, en los cuales las impresiones y experiencias de los más antiguos "pueblos del mar" (como los egipcios denominaban a los aqueos) han sido expresadas en la epopeya que vino a constituirse después en factor esencial de la educación intelectual de la Grecia clásica y en elemento formador de las actitudes espirituales, concepciones y creencias más comunes en el mundo de los helenos. En cambio, resulta un fenómeno más bien extraño el que aquellos historiadores de la Hélade que no dudaron que podía negársele al espíritu griego la capacidad misma para la comprensión estética e intelectual de lo infinito, no hubieran sentido la necesidad de plantearse previamente este problema en relación con el poeta que fue el principal educador del espíritu griego durante los siglos de la época clásica, preguntándose a este respecto si tal espíritu se hallaba abierto o cerrado a toda comprensión de lo infinito.

Esta cuestión pertenece, por cierto, a un capítulo un poco olvidado en los estudios homéricos, al extremo de que el mismo G. Finsler, cuyo *Homer*[1] constituye la más sistemática y documentada investigación de las concepciones homéricas, no la hace objeto de especial atención. Pero si se repara en las visiones homéricas de los grandes fenómenos naturales (cielo, estrellas, mar, montes, fuerzas de la naturaleza) cuya contemplación puede suscitar más especialmente el sentimiento de lo infinito, entonces no cabe duda de que en las descripciones del poeta se expresa una viva comprensión de lo inmenso, de lo que excede toda medida.

El cielo, el amplio dominio del éter y las nubes, tocado en suerte a Zeus[2], que se halla separado de la Tierra por la infinita extensión de la

[1] G. Finsler, *Homer:* I. *Der Dichter und seine Welt;* II. *Inhalt und Aufbau der Gedichter,* 3ª ed., 1924, con agregados de E. Tièche. Al mismo *Register* final del libro de Finsler le faltan las voces *unendlich* o *unbegrenzt, Unendlichkeit* y otras semejantes, cuya presencia estaría sin embargo justificada, como resultará de cuanto sigue.

[2] Cfr. *Ilíada,* XV, 192: ("A Zeus le cupo en suerte el amplio Cielo en el éter y las nubes.")[1]

atmósfera[3], se abre, precisamente para Homero, a la vista de los hombres (al disiparse las nubes) como una inmensa extensión etérea por encima de las cumbres excelsas de los montes dominadores de amplios horizontes y de las cimas más inaccesibles y sublimes[4]. Sobre esa inmensa extensión se encienden miríadas de estrellas cuya infinita multitud evoca en su totalidad el poeta, para lograr un símil metafórico que pueda dar la idea de un centelleo de innumerables luces, provocadas por el reflejo de millares de fogatas sobre las brillantes armaduras de los guerreros, alineados en numerosos grupos alrededor de cada fuego[5]. El poeta sabe de la sublime magnificencia de semejante espectáculo, ofrecido por la visión de la inmensidad etérea y las innumerables luces estelares que pueblan las distancias celestes. Sabe y afirma también que incluso el alma más simple e ingenua, cual es la del pastor, siente el encanto en el silencio y en la solemne quietud de la noche no perturbada por el viento: "el corazón del pastor llénase de gozo."[a] Sobria expresión (pero eficaz en su simplicidad) de una comprensión estética de lo infinito suscitada en el ánimo de quien contempla, por la inmensidad del espacio y el número.

Pero, con un natural tránsito analógico de lo conocido a lo desconocido, esta misma impresión de lo inmenso que se ofrece a la vista del hombre en los espacios que dominan la Tierra, se convierte para la fantasía del poeta en fuente de representación de los invisibles espacios subyacentes a los cuales, de esta suerte, se les atribuye de igual manera una infinita extensión. El precipicio infernal en que Zeus amenaza con hundir a los dioses

[3] *Ilíada,* XVII, 425: ("llegó al Cielo a través del éter infranqueable").[2] Donde es cierto que el adjetivo aplicado al éter: *atrýgetos* no debe ser interpretado, como ocurre en algunas traducciones, en el sentido de *infructuoso* o *infecundo,* que se da también en algunos diccionarios como significado único, y que no tiene razón de ser aplicado al éter; sino en el sentido de *infranqueable, inagotable, infinito,* es decir en lugar de *átrytos* ("interminable") y como sinónimo de *áspetos* ("inmenso"), que encontramos otras veces (cfr. citas en las notas siguientes) usado por el mismo Homero para caracterizar al éter, o también en lugar de *apeirōn* o *apéiritos* ("'infinito"), que en la *Teogonía* de Hesíodo alternan con *atrýgetos* para designar la inmensidad oceánica. El profesor A. Vogliano, que comparte sobre este punto mi parecer, me hace saber cortésmente que *atrýgetos* se explica precisamente como equivalente de *átrytos ("inagotable", "infinito")* también por Herodianus, ed. Lenz, 2, 284; que el papiro de Arsinoe en el verso 7 de las *Siracusanas* de Teócrito lleva: "el camino interminable" *(atrýgetos)* en lugar de *átrytos* dado por la versión vulgata; y que *ātrýgetos aithér* ("éter intransitable") se encuentra también en Cornvt., *De natura deorum,* 20, ed. Lang, 1881, precisamente en el sentido de infinitud.

[4] *Ilíada,* XVI, 297: "Así como cuando de la cumbre excelsa de una gran montaña Zeus, que hace brillar los relámpagos, aleja una nube densa, y aparecen todas las cimas y promontorios más elevados, y los valles, y desde el Cielo se entreabre el éter inmenso..."[3]

[5] *Ilíada,* VIII, 554: "Como cuando en el Cielo aparecen las estrellas espléndidas alrededor de la luna brillante; mientras el aire permanece inmóvil, sin que haya viento: y se ven todas las cimas y los promontorios más elevados, y los valles; desde el Cielo se entreabre el éter Inmenso; y se ven todas las estrellas; y se llena de gozo en su corazón el pastor; así etcétera."[4]

En la comparación (contenida en los versos siguientes) con la innumerable multitud de los guerreros, no se usa la palabra *infinita,* que hallamos en cambio en la *Ilíada,* XXIV, 776: "la muchedumbre infinita" *(demos apéirōn).*

rebeldes a su majestad, se concibe como una profundidad (distancia al Hades subterráneo) que alcanza a una distancia igual a la que separa el Cielo de la superficie terrestre: [6]"profundísimo báratro",[b] a la cual convendrían, por consiguiente, los mismos calificativos de *infranqueable: atrýgetos* y de *inmenso: áspetos,* ya aplicados al "éter celeste": *aithér.* De modo que la imagen del universo, presentada en la cosmología homérica, tiene ya en sí aquella infinita extensión del éter que sobrepasa la Tierra y del espacio subyacente a ella, todo lo cual aparece más tarde en la cosmología de Jenófanes (donde el espacio subyacente se consolida, sin embargo, bajo la forma de *raíces* de la Tierra misma), según testimonio de Aristóteles, ele Empédocles, de Aecio, y de los mismos fragmentos del poeta de Colofón[7], a cuyo respecto la conjetura de Burnet[8], según la cual Jenófanes no querría sino contraponer sus concepciones personales, especialmente a la *Ilíada,* libro VIII, y a la *Teogonía* de Hesíodo, no puede ser aceptada sin restricciones y reservas fundamentales, como tendremos oportunidad de verlo más adelante.

Pero si la idea, de lo infinito parece serle ofrecida al pastor homérico por la contemplación del cielo estrellado que cubre las regiones montañosas, dicha idea aparece también sugerida, en los mismos poemas, por la visión de las interminables distancias marinas ofrecidas al navegante, que por cierto no tiene menos interés en escrutarlas atentamente y de continuo que el que tiene en la constante inspección del cielo. El navegante homérico, entregado a su nave, que es para él como un caballo marino que lo transporta sobre la dilatada superficie de las aguas[9], conoce las inmensas soledades oceánicas cuya extensión no aparece interrumpida por ningún límite costero y donde a la mirada ansiosa, que escruta por doquier, no se le brinda otra cosa que mar y cielo, cielo y mar, de manera que se pierde ella en la lontananza[10]; aquellas soledades inmensas donde las olas tempestuosas lanzan en una y otra dirección a la nave, sin que el ojo avizore nunca un litoral que ofrezca la esperanza de abrigo o salvación y donde las mareas y los vientos arrastran, días y días, la embarcación en medio de la mar infinita y bajo el mismo cielo sin confines.[11]

Así, en el ánimo de los navegantes, perdidos en medio del océano, la impresión del infinito se tiñe de ansia y se ofusca con temor, pero en virtud de esto mismo, aparece más viva y poderosa dentro de la simplicidad expresiva que le da el poeta. Otras veces, a la mirada del vigía proyectada sobre la inmensidad del mar interrogando ansiosamente el horizonte, se le ofrece la visión de alguna isla solitaria, que semeja también una nave perdida en el océano, y el sentido de lo infinito, lejos de atenuarse, surge más vivo, pues aquella isla, en vez de indicar un límite en la inmensidad oceánica, señala más bien un centro en torno del cual se alargan las distancias, hasta perderse más allá de donde la vista alcanza.[12] Tenemos así tres tipos distintos de sensaciones de lo infinito, teñidos todos ellos de distintas tonalidades afectivas, a saber: el gozo estético sereno y pleno de encantamiento, como en el caso del pastor que contempla la quietud de la noche estrellada; la ansiedad anonadante y la opresión angustiosa, como en el caso de los marinos perdidos en las inmensidades oceánicas a merced de vientos y tempestades; y por último, una especie de estupor y asombro, como en el caso del vigía, que ve perdida en la ilimitada soledad del mar la pequeña isla en torno de la cual la inmensidad de las aguas forma como una corona que se extiende hasta el infinito *(apéiritos)* en toda dirección.

Así, en la *Odisea,* que canta la epopeya de los "pueblos del mar", el motivo de lo infinito que la *Ilíada* hace sentir en las descripciones de las inmensidades etéreas, de las miríadas estelares y de las profundidades abisales del Tártaro, se enriquece con nuevas notas y variantes ofrecidas por las experiencias vividas de los navegantes que saben de las interminables soledades del mar. Pero en ambas, otros grandes fenómenos naturales, con su imponencia (que a veces la fantasía del poeta agranda exageradamente), resultan fuentes para la representación de lo desmedido, lo enorme y lo sublime.

[6] *Ilíada,* VIII, 13: "o apresándolo lo arrojaré hasta el Tártaro extenso como el aire, muy lejos, donde está el abismo más profundo por debajo de la Tierra. Allí las puertas de hierro y el camino de bronce están a tanta distancia por debajo del Hades, como el Cielo está de la Tierra."[5]

En el mismo libro VIII, vv. 478-481, se presenta al Tártaro como si comenzara en los límites extremos de la tierra y el mar: ("si vas hasta los limites últimos de la tierra y el mar")[6] y estuviera en torno a ellos ("y alrededor e»tá el Tártaro profundo");[7] pero ese *alrededor* se concibe, evidentemente, en el sentido de la profundidad que queda por debajo *(bathys).*

[7] Cfr. Aristóteles, *De coelo,* B, 13, 294 a 21; Aecio, II, 24, 9; Jenófanes, frag. 28 (en Diels, *Fragm. d. Vorsokr.).*

[8] *Early Greek Philosophy,* § 40.

[9] *Odisea,* IV, 708: "que se convierten para los hombres en caballos marinos, y los transportan sobre la gran superficie húmeda".[8]

[10] *Odisea,* XII, 403: "Pero cuando dejamos la isla, no se veía ninguna otra tierra, sino solamente cielo y mar", etcétera.[9]

Cfr. también *Odisea,* XIV, 301-2, donde la misma visión del cielo y el mar, sin que aparezca tierra alguna en el horizonte, se describe con las mismas palabras: "pero cuando dejamos Creta", etcétera.

Estas vivas representaciones expresan el sentido de la inmensidad del mar con una evidencia mayor aún de la que puede dar el atributo *infinito* aplicado a las distancias oceánicas. Cfr. *Ilíada* I, 350 ("sobre el mar infinito"); *Ibíd.,* XXIV, 545 ("y el Helesponto infinito"); *Odisea,* IV, 510 ("por el mar infinito"). La frase "sobre el mar infinito" *(ep'apéirona pontón)* reaparece más tarde en Theognis, v. 237; y acaso fuera frecuente también en otros poetas, lo cual podríamos comprobar de no estar tan salpicado de lagunas el patrimonio que nos ha sido legado. En un pueblo de navegantes el sentido de la infinitud del mar era una experiencia común.

[11] *Odisea,* V, 327: "una gran ola la llevaba de aquí para allá según la corriente".[10] *Ibid.,* 330:"como la llevaban los vientos, por aquí y por allá, sobre el mar",[11] Cfr. también *Odisea,* IX, 82:"De allí durante nueve días fui llevado por los vientos destructores sobre el mar poblado de peces, etcétera".[12]

[12] *Odisea,* X, 194:"Yo vi, pues, subido a una cumbre rocosa, una isla alrededor de la cual el mar infinito formaba corona."[13]

Llamo la atención del lector sobre la importancia de esta expresión (la primera que se nos aparece en el curso de la literatura griega) relativa a la idea de un círculo infinito, obtenida por medio de la igual posibilidad de proceder ilimitadamente en toda dirección, partiendo de un punto central a lo largo de los infinitos radios.

La majestuosidad de los montes, cuyas cimas excelsas se pierden entre las nubes o refulgen con los destellos de las nieves a la altura de los espacios etéreos, suscita un sentimiento de extática admiración que se revela en frecuentes expresiones a lo largo de los dos poemas. Donde la grandeza de las "montañas más elevadas" [c 13] y "de las "cumbres de los montes excelsos", [d 14] que se perfilan contra el cielo sereno, y el envolvimiento de las nubes o la blancura de las nieves sobre "las cumbres del monte", [e 15] o "sobre los montes que se levantan en lo alto",[f 16] o "sobre las cumbres más elevadas", [g 17] y el disiparse de las densas nubes "sobre la cumbre excelsa de la gran montaña", [h 18] y el aparecer de las "cumbres y los picos más elevados de las montañas excelsas", [i 19] etcétera, se describen siempre con un profundo sentido de la sublimidad de tales espectáculos. Este sentido algunas veces se acentúa en tal forma, que el poeta pierde en sus descripciones la medida que le es habitual y exagera hiperbólicamente las dimensiones de los objetos representados, como en el caso del árbol excelso, sobre el cual trepa Hypnos, en la cima del monte Ida, al cual el poeta, llevado por su fantasía, atribuye una altura inverosímil, al extremo de asegurar que, a través de la atmósfera se erguía hasta los espacios etéreos: "subiendo a un árbol de altura desmesurada, que por entonces, habiendo crecido a extraordinaria magnitud, se erguía en el monte Ida a través del éter atmosférico" [j 20]. Pero esta exageración lleva implícita la prueba de un vivo sentimiento de lo sublime.

Ahora bien, así como muestra sentir la impotencia de los ámbitos naturales de mayor magnitud, el poeta expresa también un vivo sentimiento del infinito poder de las fuerzas inmensas cuyo desencadenamiento colma, con la magnitud de sus efectos, las vastas regiones del océano y del aire, así como las extensiones de las costas marinas y la excelsitud de las montañas.

Léase, por ejemplo, la vigorosa descripción del proceloso torbellino donde el gemido vehemente del viento se une a la amenazadora detonación del trueno y a la desencadenada furia del mar, embravecido por el ciclón, en continuo e intenso movimiento de enormes y poderosas olas, estrepitosas, sin reposo ni descanso[21]. Hay un profundo sentido de la desmesurada grandeza de las fuerzas desenfrenadas, cuyo eco se advierte también (si bien con menor fuerza) en las descripciones de otras tormentas marinas, provocadas por las furias de los vientos que suscitan olas gigantescas lanzadas hasta romperse en impresionante fragor contra los promontorios emergentes de

13 *Ilíada,* VIII, 557 s.
14 *Ilíada,* XII, 282.
15 *Ilíada,* III, 10.
16 *Ilíada,* V, 523; XIX, 205; *Odisea,* XIX, 205.
17 *Ilíada*, XIV, 157 y 223.
18 *Ilíada,* XVI, 297 s.
19 *Ilíada,* XII, 282.
20 *Ilíada,* XIV, 287 s.
21 *Ilíada,* XIII, 795:"parecidos a la tormenta huracanada de los terribles vientos, la que bajo el trueno del padre Zeus se precipita hacia la Tierra y se mezcla, en inmenso ruido, con el mar, y levanta muchas olas en ebullición en el mar bramante, blancas por la espuma de su cresta, unas que anteceden, otras que siguen".[14]

la superficie de las aguas[22]. Pero el sentimiento de lo sublime que el poeta posee, se pone en evidencia también mediante las vividas representaciones de fenómenos terriblemente pavorosos, reveladores de fuerzas tremendas, incoercibles e inconmensurables, que operan en la atmósfera[23] y en la selva montañosa[24], como en el caso del huracán a cuyo estremecedor alarido se une el ímpetu con que agita las copas de los encinares[25], el cual, a medida que chocan los vientos que contrastan, se enfurece ardorosamente, arrancando los árboles o despedazándolos, con lo cual provoca un espantoso fragor[26]; o como en el caso de los torrentes, provocados por las grandes lluvias, que en medio de un ruido ensordecedor se precipitan destructores hacia los valles, arrastrando en su marcha innumerables troncos de encinas y alerces mezclados al fango que arrojan al mar[27], y de la increíble violencia de las aguas que en las cumbres socavan las rocas y las hacen rodar por las laderas llenando la selva de inenarrable estrépito[28]; y del crepitar fragoroso de los grandes incendios en las inmensas selvas montañosas, que hallan su alimento en la fuerza de los vientos, agitando las llamas en toda dirección y elevándolas de tal manera, que puedan avistarse desde los puntos más remotos[29].

22 *Ilíada,* II, 144: "como grandes olas marinas del mar de Icaria que levantan en su juego ora Euros (viento del Este), ora Notos (viento del Sur), soplando desde las nubes del padre Zeus".[15] *Ibíd.,* 209: "como cuando la ola del mar bramante se estre mece contra la gran orilla, y hace estruendoso al océano, etcétera".[16] *Ibíd.,* 394: "como cuando la ola que llega a romperse cuando Notos la empuja contra una elevada orilla, que se asoma a manera de promontorio; al que nunca abandonan las olas (levantadas) por los vientos de toda especie, que se levantan por aquí y por allá, etcétera".[17] *Ilíada,* IV, 422: "como cuando en la orilla bulliciosa las olas del mar se lanzan, una tras otra, por la agitación del viento; se hincha primeramente en el océano, pero de inmediato, al romperse sobre el continente, se estremece con fuerza, y alrededor de un promontorio convexo se alarga en punta y escupe la espuma de agua salada, etcétera."[18]

23 *Ilíada,* XXIII, 212: "y ellos se lanzaban con inmenso fragor, huyendo las nubes adelante, etcétera".[19]

24 *Ilíada,* XVI, 765 s.

25 *Ilíada,* XIV, 398: "ni tanto ruido hace el viento entre las encinas de ramas excelsas, el que se estremece al máximo, con fuerza, en su irritación, etcétera".[20]

26 *Ilíada,* XVI, 765: "así como Euros y Notos en mutua lucha se enfrentan en los valles de las montañas, y hacen estremecer la selva tupida, la encina y el fresno, los delgados cerezos silvestres, que arrojan una contra otra sus largas ramas, con ruido inmenso, pero el estrépito, etcétera.[21]

27 Cfr. *Ilíada,* IV, 452 s.; XI, 492 s.; XVI, 384 s.

28 *Ilíada,* XIII, 137: "Como un macizo de piedras que, desde una roca, un río muy impetuoso hace precipitar desde la cumbre, arrancando por la fuerza de la lluvia desmedida las defensas de la roca, que luego nada detiene (en su caída): lanzándose desde lo alto se precipita, y la selva es golpeada por él con estrépito ..."[22]

29 *Ilíada,* II, 455: "cuando el fuego terrible, inmenso, quema la selva en las cumbres de las montañas y su resplandor aparece desde lejos"[23] *Ilíada,* XIV, 396: "ni tanto es el estrépito del fuego que se ha encendido en los valles de la montaña, cuando se ha lanzado a quemar la selva ..."[24] *Ilíada,* XI, 15 5: "como cuando el fuego terrible prende en la tupida selva; por doquier lo lleva el viento que lo hace correr, y los arbustos caen destruidos .por completo, perseguidos por el ímpetu dd fuego..."[25] *Ilíada,* XX, 490: "como se enfurece el fuego terrible recorriendo los profundos valles de la montaña, desecada por la sequía, y se quema la tupida selva, y el viento, agitándola, hace correr las llamas en toda dirección, etcétera".[26]

Aparece, así, en Homero el hombre que tiene el sentimiento de su pequeñez frente a los enormes poderes de exterminio de la naturaleza, que lo trasciende infinitamente, y la inmensidad de esas fuerzas desencadenadas se expresa en su poesía en términos análogos a los empleados para aludir a la inmensidad del éter o del mar: "inmenso, prodigioso" *(áspetos, thespésios),* que van a significar lo que es sobrehumano, sublime, inmenso, inefable; es decir, trascendente a toda posibilidad de medida y de determinación por la mente y el lenguaje humanos.

Algunas veces se advierte el esfuerzo por dar expresión y representación concreta a la inconmensurabilidad de esa trascendencia, como ocurre cuando el poeta quiere presentar, valiéndose de elementos materiales, una imagen de la infinita superioridad de la potencia divina de Zeus frente a todas las fueras conjuntas, no sólo de los hombres, sino también de todos los otros dioses reunidos, para lo cual hace que Zeus pronuncie un desafío dirigido a estos últimos: probad de arrastrarme del Cielo vosotros todos, conjuntamente, tirando hacia abajo de una cadena suspendida y no conseguiréis nada en absoluto; pero yo, si lo deseo, os arrastraré hacia arriba, sin fatiga, no sólo a todos vosotros, sino también a la Tierra y hasta el mismo mar.[30]

Representación netamente materialista y antropomórfica de la potencia divina, pero que entraña, sin embargo, la afirmación de un sentimiento de lo inmenso, sublime e inconmensurable. La infinitud de los espacios (etéreo, abisal, oceánico); la inmensidad del número (miríadas estelares); la terrible grandeza de las fuerzas naturales (huracanes) y la desmesurada trascendencia de la potencia divina constituyen en Homero otras tantas fuentes de la idea y el sentimiento de lo infinito, del encanto, del estupor, del asombro o de la angustia, que según las causas y las circunstancias despiertan a la vez en el espíritu humano.

Agreguemos que en algunas de las numerosas partes *(Ilíada,* VII, 446; XXIV, 342; *Odisea,* I, 98; V, 46; XV, 79; XVII, 386 y 418; XIX, 107) en que figuran las frases: "sobre la Tierra infinita" *(ep' apéirona gaian)* o "por la Tierra infinita" *(kat'apéirona gaian),* esa infinitud de la superficie terrestre, morada del nombre, ruta de su errante camino, o del olimpo más rápido, dilatado y violento de los vientos, aparece concebida o

[30] *Ilíada,* VIII, 17 ss. Esta representación de la potencia de Zeus sale de los límites de la regla afirmada por Finsler, obra citada, 238, para las concepciones y representaciones homéricas de la potencia divina; la cual, a juicio de Finsler, habría sido presentada siempre, no con carácter de prodigio, sino de manifestación de ley eterna, en la cual la afirmada omnipotencia divina encuentra siempre los limites de las fuerzas naturales. Aquí, en cambio, hasta las fuerzas naturales mismas estarían dominadas por la potencia trascendente de Zeus. Cfr. también las representaciones de "cosas pertinentes a los dioses", que también de la *Ilíada* el Seudo-Longino *(Sobre lo sublime,* IX). Aduce como ejemplos de sublimidad: los corceles de Minerva que atraviesan de un solo salto tanto espacio como la vista humana pueda percibir, sobre la extensión del mar, desde lo alto de un promontorio *(Ilíada,* V, 770 ss.); el horrendo fragor del trueno de Zeus, que hace gritar al dios Hades por miedo de que se desgarre encima de él la bóveda terrestre *(Ilíada,* XX, 60 ss.). Sobre Seudo-Longino cfr. A. Rostagni, *Il sublime nella storie dell'estetica antica,* en "Annali Scuola Norm. Super, de Pisa", 1933.

sentida como inagotable lugar de exploración: forma característica de un pueblo de exploradores.

De todas maneras, pues, la comprensión de lo infinito se presenta con Homero (en las distintas formas en que ese sentimiento pudo suscitarse) en las raíces mismas de la historia espiritual de los griegos. En lugar de las negativas razones geográficas con que historiadores y críticos eminentes han querido explicar la pretendida impermeabilidad del genio helénico a la comprensión de la infinitud, encontramos nosotros, en cambio, entre las formas esenciales de su actividad histórica y entre los factores más importantes de su formación y educación intelectual, razones históricas efectivas que lo preparaban y determinaban para la concepción y el desarrollo tanto de la idea como del sentimiento de lo infinito.

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] γέγηθε δέ τε φρένα ποιμήν.
[b] βάθιστον δέρεθρον.
[c] ττρώονες άκροι.
[d] υψηλών ορέων κορυψαί.
[e] δρεος κορυφήσι.
[f] έπ' άκροττόλοισιν δρεσσιν.
[g] έπ' ακρότατης κορυφής.
[h] άφ' υψηλής κορυφής δρεος μεγάλοιο.
[i] υψηλών ορέων κορυφάς και πρώονας άκρους.
[j] ε(ς έλάτην άναδάς περιμήκετον, ή τοτ' έν “Ιδη
μακρότατη ττεφυΐΐα δι' ήέρος αίθέρ' Τκανεν.

NOTAS

1 Ζευς δ* έλαχ' ούρανόν εύρύν έν αίθέρι και νεφ'έλησιν.
2 ούρανόν δ' Τκε δι' αιθέρος άτρυγέτοίο.
3 ώς δ' δτ' αφ* υψηλής κορυφής δρεος μεγάλοιο
κίνηση πυκινην νεφέλην στεροπηγερέτα Ζευς,
έκ τ' έφανεν πασαι σκοπιαι και ττρώονες άκροι
καΐ νάπαι, ουρανόθεν δ' άρ* υπερ'ράγη άσπετος αίθήρ....
4 ώς δ* δτ' έν ουρανφ άστρα φαεινήν άμφι σελήνην
φαίνετ' άριπρεττέα, δτε τ' έπλετο νήνεμος αίθήρ·
έκ τ' έφανεν ττασαι σκοπιά! και ττρώονες άκροι
και νάπαι· ουρανόθεν “άρ* ύπε^ράγη άσττετος αίθήρ*
ττάντα δέ τ' εΤδεται άστρα· γέγηθε δέ τε φρένα ποιμήν
τόσσα κτλ.

5 ή μ ιν ελών ρίψω ές Τάρταρον ήερόεντα
τήλε μάλ', ήχι βάθιστον υπό χθονός έστι βέρεθρον.
ένθα σιδήρειαί τε πύλαι και Χάλκεος ουδός
τόσσον ένερθ' *Αίδεω, δσον ουρανός έστ' άπό γαίης.
6 ει κε τά νείατα πείραθ* ϊκηαι — γαίης και πόντοιο.
7 βαθύς δέ τε Τάρταρος άμφίς.
8 αΤ θ* αλός ϊπποι,
άνδράσι γίγνονται, περόωσι δέ πουλυν έφ' ύγρήν.
9 αλλ' δτε δη την νήσον έλείπομεν, ουδέ, τις άλλη
φαίνετο γαιάων, αλλ* ουρανός ήδέ θάλασσα κτλ.
10 την δ' έφόρει μέγα κομα κατά ρόον ένθα και ένθα.
11 ώς τήν αμ πέλαγος άνεμοι φέρον ένθα και ένθα.
12 ένθεν δ' *ιννημσρ* φερόμην όλοοΐς άνέμοισιν
πόντον έπ' ίχθυόεντ* κτλ.
13 εΤδον γαρ σκοπιήν ές παιπαλόεσσαν άνελθών
νήσον, την πέρι πόντος άπείριτος έστεφάνωται.
14 ....άργαλέων άνεμων ατάλαντοι άέλλη,
ή ρά θ* ύπό βροντής πατρός Διός εΤσι πέδονδε,
θεσπεσίω δ' όμάδω άλϊ μίσγεται, έν δέ τε πολλά
κύματα παφλάζοντα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης,
κυρτά φαληριόωντα, προ μεν τ' αλλ', αύτάρ έπ' άλλα.
15 ....ώς κύματα μακρά θαλάσσης
πόντου Ίκαρίοιο, τά μεν δ' ΕΟρός τε Νότος τε
ώρορ' έπαΐξας πατρός Διός έκ νεφελάων κτλ.
16 ....ώς δτε κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
αίγιαλφ μεγάλω βρέμεται, σμαραγεΐ δέ τε πόντος κτλ.
17 ...ώς δτε κΟμα
ακτή έφ' υψηλή, δτε κίνηση Νότος έλθών,
προβλήτι.σκοπέλω* τον δ' ουποτε κύματα λείπει
παντοίων ανέμων, δτ' αν ένθ* ή ένθα γένονται κτλ.
18 ώς δ' δτ' έν αίγιαλφ πολυηχέϊ κΟμα θαλάσσης
δρνυτ' έπασσύτερον ζέφυρου ύποκινήσαντος·
πόντφ μεν τά πρώτα κορύσσεται, αύτάρ έπειτα
χέρσφ ρηγύμενον μεγάλα βρέμει, άμφι δέ τ' άκρας
κυρτόν έόν κορυφοΰται, άποπτύει δ' αλός άχνην κτλ.
19 .... τοι δ' όρέοντο
ήχή θεσπεσίη, νέφεα κλονέοντε πάροιθεν κτλ.

20 ούτ' άνεμος τόσσον γε ποτϊ δρυσιν ύψικόμοισιν
ήπύει, δς τε μάλιστα μέγα βρέμεται χαλεπαίνων κτλ.

21 ώς δ' ΕΟρός τε Νότος τ' έριδαίνετον άλλήλοιϊν
ούρεος έν βήσσης, βαθέην ττελεμιζέμεν ολην,
φηγόν τε, μελίην τε, τανύφλοιόν τε κράνειαν,
α'τε προς άλλήλας έβαλον τανοήκεας δζους
ήχή θεσπεσίη, πάταγος δε τε άγνυμενάων κτλ.

22 ... όλοοίτροχος ώς από ττέτρης,
δν τε κατά στεφάνης ποταμός χέιμάρροος ώση,
ρήξας άσπετφ δμβρφ άναιδεός ¿χμοίτα πέτρης·
οψι δ' άναθρώσκων πέτετα'ι, κτυπέΕι δέ θ' ύπ* αύτοΟ
Ολη.........

23 ΉΟτε πΟρ άΐδηλον·έπιφλέγει ασπετον ολην
οορεος έν κορυφής, έκαθεν .δέ τε φαίνεται αυγή κτλ.

24 ο&τε πυρός τόσσος γε πέλει δρόμος αίθομένοιο,
οορεος έν βήσσης, δτε τ' ώρετο καιέμεν ολην....

25 ώς δ' δτε πυρ άΐδηλον έν άξύλφ έμπέση ύλη·
πάντη τ' είλυφόων άνεμος φέρει, οϊ δέ τε θάμνοι
πρόρριζοι πίπτουσιν, έπειγόμενοι πυρός ορμή....

26 ώς δ' άναμαιμάει βαθέ' αγκεα θεσπιδαές πυρ
οορεος άζαλέοιο, βαθεΤα δέ καίεται ύλη,
πάντη τε κλονέων άνεμος φλόγα ευλυφάζει κτλ.

SEGUNDA PARTE

LA INFINITUD DEL TIEMPO Y LA ETERNIDAD EN LA TEOLOGÍA Y EN LA FILOSOFÍA GRIEGAS

CAPÍTULO I

LA ETERNIDAD EN HOMERO

En Homero se advierte que falta aún, completamente, toda referencia y dirección hacia un concepto de lo infinitamente pequeño (infinitesimal), lo cual, como veremos, sólo podía surgir tardíamente en el dominio de las investigaciones matemáticas y físicas. Pero es innegable que en él se halla, en embrión, el concepto de lo infinitamente grande, concepto que los poemas homéricos, afirman (como lo hemos visto) en el orden de lo extenso o espacial, así como también en los dominios de la multiplicidad numérica y también, en parte, en el terreno de la grandeza dinámica, a todo lo cual debemos agregar que afirman, al menos parcialmente, su vigencia en el terreno de la extensión temporal.

Verdad es, como dice Finsler, siguiendo en parte las huellas de Usener[1], que la epopeya, al introducir en el desarrollo del mito el elemento ordenador (que es, sin embargo, al mismo tiempo una limitación) constituido por las genealogías divinas, viene a restringir con la idea del nacimiento aquel carácter de eternidad, o mejor dicho de extensión ilimitada de la existencia, que previa a toda ordenación genealógica parece haberse hallado implícito en la concepción de todos los dioses, "que han existido siempre" *(aieigenétai)* [2], tanto en la dirección del pretérito como en la del

[1] *Götternamen,* 1896. La observación de Usener, a la cual se remite Finsler, se refiere a la carencia de padre (o sea, de nacimiento o comienzo de la existencia) que aparece para muchos dioses: residuo de concepciones anteriores a las genealogías. Usener, por otra parte, habría definido a los dioses más antiguos como dioses particulares *(Sondergötter)* o del momento *(Augenblickgötter),* lo cual no significa sin embargo que quisiese atribuir una existencia momentánea a tales dioses, que son tales en cuanto reúnen en si la potencia y tutela de todos los momentos singulares, y son dioses de la función ("Germinación, Fructificación, Verdecimiento, Amor, Miedo, Sueño, Oportunidad, Suerte", etcétera.)[1] Con esta su naturaleza se relaciona precisamente el carácter impersonal e indefinido —y a veces hasta colectivo ("Estaciones, Gracias", etcétera)[2] que ellos asumen. Cfr. Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* París, 1932, 66 s. y 248 ss.

[2] *Homer[2],"* Lepizig, 1914, p. 235. De este carácter de *aiéigenétai:* "que siempre han existido" (o bien, *aiei ontes:* "que siempre existen"), atribuido a los dioses en general (Cfr. *Ilíada,* XV, 244: "de los dioses que siempre han existido") veremos la persistencia también en Hesiodo, aun cuando se ha introducido el orden genealógico, con lo cual a la mayor parte de los dioses le es conferido el límite inicial del nacimiento. Pero, sin duda, para las concepciones anteriores a aquel proceso de deter-

futuro. Pero esta idea de una existencia carente de toda relación con las nociones de principio y fin (idea aplicada ya indistintamente a todos los seres demoníacos o divinos), no desaparece tampoco en el momento en que queda sustituida por la idea de un límite inicial (el nacimiento), aplicada a la mayor parte (no a la totalidad) de las divinidades, desarrolladas ya como personalidades netamente individuales y determinadas. En efecto, no sólo esa idea de la inmortalidad, considerada como atributo propio y perfección por excelencia de la divinidad, en contraposición al límite que confina irremediablemente la vida humana, sino que la misma cualidad de seres engendrados, atribuida a la mayoría de los dioses, presupone siempre la cualidad de seres inengendrados y *aieigenétai:* "siempre existidos", persistente en otros[3]. Además, en cuanto las genealogías quieren

minación de las personalidades divinas que conduce también a la introducción de las genealogías, es el caso de hablar de ausencia de las ideas de nacimiento y de muerte, mejor que de negación de ellas. La negación está implícita, en cuanto la originaria indeterminación de las personalidades divinas (atestiguada, como lo advierte Gernet, por el gran número de dioses anónimos, que subsisten hasta más tarde y por las declaraciones de Herodoto, que los Pelasgos no tenían nombres para sus dioses) excluye ya por sí misma la atribución de un nacimiento y una muerte, límites precisos de una bien distinta existencia personal. Y ésta es la condición de toda la demonologia que antecede al politeísmo griego, o sea, de aquella especie de caos religioso del medioevo helénico (como dice Gernet: cfr. Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* cap. II y especialmente pp. 102 ss.), del cual vienen después a emerger las personalidades de los dioses homéricos. Pero cuando la idea del *kratos* ("fuerza"), atribuido al demonio o dios de la raza regia, viene a convertirse (cfr. Gernet, *loc. cit.)* en la noción de una divinidad distinta y separada del héroe progenitor de la estirpe regia, más protectora de él y de su descendencia, viene así a perfilarse, para esa divinidad, la idea de su preexistencia y permanencia, es decir, su carácter (aún impreciso) de *aieigenetés:* "que ha existido siempre". Y sólo cuando, por haberse generado del sincretismo religioso de la época prehistórica las personalidades divinas, surja la necesidad de determinar, en la multitud de ellas, las relaciones reciprocas, sólo entonces intervendrán las genealogías divinas para atribuir a la mayor parte de los dioses el nacimiento o la descendencia respecto de aquellos que quedan como inengendrados.

[3] Estas afirmaciones podrían parecer netamente contrarias a las de algunos autorizados historiadores de la religión griega, como Rohde *(Die Religion der Griechen,* en *Kleine Schriften,* II, 314 ss.), Gruppe *(Griech. Mythol. u. Religionsgesch.,* 438 ss.), Gernet *(Le génie grec dans la relig.,* 281), etcétera, que afirman ser los dioses, en las concepciones de los griegos, producto y no principio del devenir cósmico. A Rohde se remite también Diès *(Le cycle mystique. La Divinité origine et fin des existences individuelles dans la Philosophie antésocratique,* París, 1909, pp. 7 ss.), el cual en la teología griega ve esencialmente una teogonía, por la cual los dioses, lejos de ser absolutos y primitivos, creadores del mundo, no son de él "qu'un produit derivé... tardivement apparus à l'une des phases de son évolution ... À la rigueur entre les hommes et les dieux il n'y a pas asolue différence de nature. Les dieux no sont pas éternels. S'ils sont immortels, ce n'est pas, pourrait on diré, par droit de leur essence, mais bien par la vertu de leur régime; car ils ne mangent point de pain fait de blé, ils ne boivent point de vin couleur de feu; c'est pour cela qu'ils n'ont pas un sang comme le nôtre et qu'ils jouissent de l'immortalité" (cfr. *Ilíada,* V, 341). La frase homérica aquí citada —huella, quizás, de las antiquísimas creencias indoeuropeas y egeas, relativas a las bebidas de inmortalidad, aplicadas ya también a los hombres (cfr. Gernet, *Le génie grec dans la religion,* París, 1932, pp. 64 s., 70) — no basta, a la verdad, para fundamentar las demasiado vastas consecuencias que de ellas se infieren. Y esto puede resultar, indirectamente, hasta de Aristóteles, *Metafísica,* III, 4, 1000 *a,* que

mostrar el tránsito de la suprema potencia y el gobierno del mundo de una a otra de las generaciones de los inmortales, suponen que es eterno, de todo tiempo, *aieigenetés*, el divino gobierno del cosmos; y en el sucederse de las generaciones en la suprema cumbre del poder, no ven un traspaso del cetro condicionado o acompañado por la muerte (natural o violenta) de los predecesores, como ocurre a propósito de jefes y reyes de los hombres, sino un simple desposesionamiento en el cual las divinidades destronadas conservan siempre su vida inmortal aun después de haber perdido el cetro. La inmortalidad constituye, como hemos dicho, el atributo por excelencia de la divinidad: *theói* (dioses) y *athánatoi* (inmortales), como ya lo advertía Rohde,[4] son términos equivalentes en los poemas homéricos,

acusa de contradictorias a todas las antiguas teologías "las cuales, haciendo dioses a los principios, y de los dioses haciendo derivar (a los otros seres), dicen que los seres que no han gustado el néctar y la ambrosía, nacen mortales". A esta concepción, que atribuye la mortalidad humana a la carencia del goce de las bebidas de la inmortalidad, Aristóteles objeta, en forma irónicamente reverente, que a nosotros nos resulta incomprensible: "puesto que si ellos (los dioses) gustan de esas bebidas para darse el placer de ellas, no son de ninguna manera el néctar y la ambrosía la causa de su ser (dioses); y si fuesen éstos (el néctar y la ambrosía) la causa de su ser, ¿cómo podrían ser ellos eternos, si tienen necesidad de nutrición?" Es decir que la leyenda de las bebidas de inmortalidad presupone ya la existencia de quien gusta de ellas; por lo cual los antiguos teólogos presuponían ya la eternidad como atributo de los dioses, en el momento mismo en el cual les conferían el privilegio del uso de aquellas bebidas. De Hesíodo, *Teogonía,* 782-806, resulta, además, que los dioses perjuros, condenados a la privación del néctar y la ambrosía, tórnanse en privados de vigor y de voz (cfr. Shuhl, *essai sur la format de la pensée grecque,* p. 65 s., 112 s.), pero sin perder su atributo de "inmortales" *(athánatoi)* o eternos *(aién eóntes).* Por otra parte, conviene distinguir los dioses personales, a los cuales las teogonías atribuían un nacimiento (pero no siempre ni a todos, pues, como diremos de algunos de ellos, alguna teogonía sigue diciendo: *aei ēsan:* "existían siempre"), no sólo de los demonios del caos religioso que precede al politeísmo, sino también de aquellos divinos principios, impersonales que hasta en los primeros filósofos continúan constituyendo *to theion*: "lo divino", que es principio y fin de toda existencia. Diés, para sostener su tesis, debe negar a esos seres primordiales de las teogonías (cfr. pp. 5-6) —contra el claro testimonio de Epicarmo, frag. I, v. 3 y la explícita declaración de Aristóteles, *Metafísica,* III, 4, 1000 a, que recuerda expresamente a Hesíodo y su escuela— aquel carácter de divinidad originaria que después reconoce en cambio al caos primitivo, cuando reaparece como sustancia divina en los filósofos de Mileto (pp. 63 ss.) y en los atomistas (p. 82). Y por otra parte, él mismo (cap. II y especialmente p. 33 s.) pone de relieve, en la demonología precedente al politeísmo en Grecia, la creencia en una multitud de seres divinos imprecisos e impersonales, desparramados por doquier, a los cuales son extrañas las ideas de nacimiento y muerte. Incluso cuando las ideas del nacimiento y de la muerte de ciertas divinidades aparecen en los cultos del agro, son en realidad afirmaciones de desaparición y reaparición de un dios inmortal; y por eso, de aquellos cultos y de los ritos misteriosos que les son conexos, viene a desarrollarse la idea de la inmortalidad del alma humana (cfr. Pettazzoni, *I misteri,* Bologna, 1924; Mondolfo, *Nota sulla religione greca,* en Zeller, *La filos. dei Greci,* I, 140 ss. y bibliografía pp. 102 y ss. y 144 ss.; Gernet et Boulanger, *op. cit.,* parte I, cap. I, y parte II, cap. II; P. M. Schuhl, *Essai sur la format de la pensée grecque,* París, Alcan, p. 93 y ss.).

[4] *Psyche,* cap. II, § I. La observación ya mencionada de Rohde sobre la equivalencia de los términos *dioses* e *inmortales,* y sobre la inmortalidad alcanzable por los héroes sólo a través de su conversión en dioses, muestra cuán lejana se halla la escatología homérica de aquel concepto de la inmortalidad del alma que se desarrollará más tarde

y el ideal de la inmortalidad pueden traducirlo —excepcionalmente— en acto los héroes, transportados a los campos elíseos o a las islas de los bienaventurados, sólo como conversión del hombre en dios.

Pero, además, en los poemas homéricos, que no alcanzan aún la arquitectura sistemática de la genealogía tal como aparece, por ejemplo, ya desarrollada en la *Teogonía* de Hesíodo, no faltan —según la observación del mencionado Finsler— divinidades que no tienen padres, es decir, que no tienen nacimiento en el tiempo y resultan así *aieigenétai:* "siempre existidos". Por otra parte, el atributo de la paternidad que tanto en esos poemas como en otros documentos, no sólo de la poesía griega, sino de todo el pensamiento religioso anterior y posterior, oriental y occidental, se atribuye al sumo Dios ("Júpiter, padre de los hombres y los dioses"),[a] no significa de ninguna manera, ni en Homero ni en los demás poetas griegos, la idea de una creación del mundo, o sea, de un comienzo temporal de su existencia. A la mentalidad homérica le es extraña la idea de un tiempo en el cnal el mundo no existiese todavía, y si en la *Ilíada* se encuentran huellas y ecos (como lo veremos más adelante) de mitos teogónicos que suponen, por lo tanto, una sucesión de fases en la historia del mundo y de generaciones en la historia de los dioses, queda sin embargo fuera de toda discusión la presencia del convencimiento de que ha habido y habrá siempre una existencia universal y una o más potencias divinas dominadoras de ella. Aparece, entonces, como ya evidente aquella posición característica del pensamiento griego a la cual son comunes las nociones de infinitud del tiempo y de eternidad, por el hecho mismo de que le resultan contradictorias las ideas del nacimiento de la nada y de la desaparición en la nada: también en la familia de los dioses, los engendrados presuponen los inengendrados, y al universal e ilimitado prolongarse hacia el futuro de la existencia de todas las divinidades (inmortales), corresponde el análogo e ilimitado prolongarse hacia el pasado de la existencia de una parte de ellos, los dioses inengendrados, eternos, en la plenitud absoluta del término.

en la religión de los misterios; pero muestra al mismo tiempo que ella es su precursora, en cuanto también en el orfismo la liberación del ciclo del nacimiento, que es verdadera adopción a la inmortalidad, es un devenir "dios en vez de mortal",[3] o "de hombre, dios",[4] según los textos de las láminas áureas de los cementerios de Creta y de la Magna Grecia.

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] Ζευς πατήρ ανδρών τε θεών τε.

NOTAS

[1] Θαλλώ, Καρπώ, Χλοή, "Ερως, Φόδος, Ὕπνος, Καιρός, Τύχη.
[2] "Ωραι, Χάριτες, κτλ.
[3] Θεός άντι βροτοΤο.
[4] Θεός έξ ανθρώπου.

CAPÍTULO II

LA ETERNIDAD EN LAS TEOGONÍAS Y EN EL ORFISMO

Esta idea de los inengendrados progenitores primordiales de todas las divinidades y de todas las cosas debía, por consiguiente, hallarse como principio de todas las teogonías que de Hesíodo a Museo y Acusilao, a Ferécides y los órficos, preceden y acompañan al primer nacimiento de la reflexión cosmogónica de carácter científico en Grecia.

El problema del *prōtiston;* "primerísimo", a partir del cual toda generación pudo haber tenido origen —problema preliminar de las teogonías— se aclara muy pronto en su carácter de investigación y determinación acerca de qué sea lo eterno *(aéi),* en la más cabal significación del término. La fuente de la cual todo deriva, sea el "caos primordial" [a] de Hesíodo, sean el Tártaro y la Noche de Museo, o bien Caos, Erebos y Nyx (Noche) de Acusilao, o bien Caos, Nyx, Erebos y Tártaro de la teogonía órfica parodiada por Aristófanes, o la tríada divina primordial a la cual pertenece "el primer generador óptimo" [b] de Ferécides, etcétera, lleva siempre en sí misma —explícito o sobreentendido— aquel atributo de la eternidad que Ferécides expresaba claramente al comienzo de su obra a propósito Zas (Zeus), Chronos y Cthonia: "siempre fueron Zeus, Chronos y Cthonia" [c] [1]. Y este atributo aparece en la *Teogonía* de Hesíodo no sólo afirmado del Caos originario, que aun después de la generación del cosmos sigue subsistiendo allende los extremos confines de éste (cfr. vv. 700 y 814), sino aplicado muchas veces también a la totalidad de los inmortales, ya cuando el poeta canta (v. 35): "la estirpe de los bienaventurados que existen siempre", [d] o bien (v. 105): "la estirpe sagrada de los inmortales que siempre existen" [e] —donde aquel *siempre existente* tiene que significar algo distinto de *inmortal* (o *bienaventurado* que es su sinónimo)— ya cuando saluda a Zeus (v. 548): "¡Oh, Zeus sumamente glorioso, máximo entre los dioses de eterna existencia!" [f]

[1] Diogenes Laercio, I, 119 (en Diels, *Fragm. d. Vorsokr.,* cap. 71 en la 4ª ed. = 7 en la 5ª ed. B, I). Diès *(Le cycle mystique,* 6) parece negar divinidad al Caos y a los otros seres primordiales de las teogonías. Pero en Hesíodo (105, ss.), que invoca a las Musas la celebración de la genealogía divina, la pregunta acerca de aquellos que han nacido termina en el v. 115 con la interrogación: "dime quién fue *(génet')* el primero de todos los dioses" *(autōn:* "de ellos"). Que es precisamente el Caos. Y que fuese el *primer dios* resulta evidente también por el testimonio de Epicarmo (ver más adelante).

Documentos todos éstos que revelan una oscilación del pensamiento sobre el atributo de una inmortalidad engendrada y el de una plena eternidad, que quiere prolongarse tanto en el pasado cuanto en el futuro. Y aunque Diès[2] sostenga que "l'éternité *a parte ante* était chose inconnue aux dieux grecs", no podemos desconocer nosotros que a veces se la encuentra afirmada en la misma especulación teogónica griega.

Por cierto que una más resuelta afirmación de ello aparece en la crítica a las teogonías que ya entre el siglo VI y el V nos es documentada por Jenófanes y por Epicarmo. El fragmento 14 de Jenófanes[3] nos atestigua que, entre otras imputaciones, acusaba, él en la teología corriente el hecho de que atribuyese un nacimiento a los dioses: "pero los mortales creen que los dioses han tenido nacimiento".[g] Y Aristóteles nos informa[4] que Jenófanes sostenía que era igual impiedad el atribuir un nacimiento a los dioses que el declararlos mortales, ya que en uno y otro caso se supone que hay un tiempo en el cual ellos no existen[5]. Pero tal vez sea más clara la crítica de Epicarmo contra las teogonías cuando acusa como contraria a la esencia de la divinidad toda atribución de nacimiento y sucesión, y reivindica, como atributo propio de ella, la eternidad. Reproduzco el fragmento siguiente (I en la ed. de Diels, 170 *a* en la de Kaibel)[6]: "Pero los dioses han existido siempre y no cesarán nunca. Son seres que permanecen siempre iguales a sí mismos y siempre en idénticas condiciones. —Y sin embargo se dice que el Caos surgió el primero entre los dioses. —¿Cómo es posible, si no tenía, a fin de que pudiera él llamarse *primero,* dónde comenzar ni dónde poder concluir? —Pero, entonces, ¿nada se dio como *primero?* —No, ciertamente, ni tampoco como *segundo:* claro está que en lo que respecta a los seres de que hablamos, seres que existieron siempre."[7]

Donde, contra toda idea de vicisitud y limitación temporales, se ve afirmado por la crítica antiteogónica la eternidad divina como permanente identidad, con lo cual Jenófanes y Epicarmo preparaban el concepto de eternidad como extratemporalidad, a cuya afirmación, no mucho después, llegará Parménides. Pero que ellos carecían, en parte, de razón para negar

[2] *Le cycle mystique,* 64.

[3] Diels, *op. cit.,* II en la 4ª ed. = 21 en la 5ª, B, 14.

[4] *Retórica,* II, 23, 1399 b (en Diels. *Fragm. d. Vorsokr.,* V ed. 21 A, 12).

[5] Esto también en contra de los cultos de los dioses del agro (dioses que mueren y renacen), griegos y egipcios: cfr. Diels, *op. cit.,* 21 A, 13. Un eco de esta polémica resuena más tarde en Callimaco, *Himno a Zeus,* vv. 8-9 (en contra de los cretenses), cit. por P. M. Schuhl, *Essai sur la format. de la pensée grecque,* p. 94.

[6] Rostagni (*Il verbo di Pitagora,* Torino, 1924, 14 ss.) pone el fragmento en relación con la historia del pitagorismo: lo cual no queremos, ciertamente, excluir aquí, aun por motivo de la confrontación de la frase principal con la de Ferécides, que menciono en el texto. Pero no me parece que se pueda negar tampoco la relación con Jenófanes.

[7] Véase por este fragmento de cuán antigua tradición extraía Cicerón *(De nat. deor.,* I, 25-26) la crítica dirigida por él contra Anaximandro y Anaxímenes, que suponían los mundos *"nativos esse deos... Sed nos deum nisi sempiternum intelligere qui possumus?. ... Quas i... non omne quod ortum sit mortalitas sequatur":* que los mundos sean dioses que han tenido nacimiento... Pero nosotros, ¿cómo podemos comprender a un dios si no es eterno? Como si a todo lo que ha nacido no lo persiguiera la mortalidad."

a la teogonía el concepto de eternidad divina, resulta comprobado por el hecho de que las frases con las cuales se abre y se cierra el fragmento de Epicarmo: "pero los dioses siempre han existido"[h], y "son seres que siempre permanecen" [i] y "son seres que existieron siempre" [j], se asemejan singularmente a las que Ferécides aplicaba a su tríada primordial: "siempre han existido" [k]. El paso, dado por Jenófanes y por Epicarmo, consiste en haber extendido a toda divinidad en cuanto tal la condición que la teogonía atribuía sólo a divinidades primordiales a las cuales (pese a lo que podría hacer suponer la crítica de Epicarmo al concepto de *número, segundo,* etcétera) la teogonía no atribuía sólo una existencia ilimitada (es decir, sin comienzo) en el pasado, sino más bien —tratándose de dioses inmortales— ilimitada (es decir, sin fin) en el futuro. El concepto de eternidad como duración absolutamente infinita se afirma en las teogonías a propósito de las divinidades primordiales y tiende a significar para ellas la conservación de una eterna permanencia de su razón de ser. Así como en Homero hallamos la afirmación, relativa a algunas de las divinidades desposeídas, de un retiro hacia los confines del universo sin mayor ejercicio de la actividad, procreativa, cualquiera sea ésta[8], pero sin que ello signifique una inerte e inútil supervivencia, ya que siempre va acompañada de una función de sostén, protección y cuidado de nuevas y jóvenes divinidades, también en las teogonías, a pesar di aparecer, con la generación del cosmos un confinamiento de las divinidades primordiales a la más extrema periferia; no obstante, conservan ellos (como la diosa Tiâmat en el mito cosmogónico babilónico, y más tarde, en Grecia, la sustancia primordial en las concepciones de los cosmólogos) una función de residuo que todo lo abraza y sostiene: *tó periéjon:* "lo que abraza a todo lo demás".

Una eterna razón de ser se afirma, por consieuiente, no sólo en el caso de que las divinidades primordiales conservan siempre su potencia dominadora, como Zeus, Chronos y Cthonia en la teogonía de Ferécides; sino también en el caso de que esas primeras potencias progenitoras queden únicamente como extremo envolvimiento universal, como en las otras teogonías que todo lo hacen nacer del Caos, de la Noche o de algo similar. En efecto, de la concepción de esta realidad extrema, que todo lo envuelve, se desarrolla tanto la idea de una ilimitada fuente de reserva, que pueda seguir alimentándolo todo, cuanto la de una posibilidad de reabsorción, formándose así el concepto de la divinidad origen y fin de toda existencia,[9] que precede y prepara el concepto de la sustancia universal de los cosmólogos griegos.

Así, en razón de esta su función que nunca se agota ni termina y por su cualidad de inengendrada e inmortal, la divinidad primordial que todo

[8] *Ilíada,* XIV, en el famoso episodio de: "la trampa tendida a Zeus", esta condición es atribuida a Okeanos y Tethis. Para indicaciones acerca de la probabilidad de que se trate de interpolaciones provenientes de las mas antiguas teogonías orficas, remito a mi "Nota sull'antica teogonia orfica" en *Rivista di Filologia,* 1932, reproducida en el vol. I de Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci,*· pp. 221 ss. (ed. "Nuova Italia", 1932).

[9] Me refiero aquí a la obra ya mencionada de Auguste Diès: *Le cyele mystique. La divinité origine et fin des existences individuelles.* París, 1909.

lo engendra y abraza siempre todo lo engendrado (como en Ferécides: "el tiempo, en el que están todos los seres que nacen"[l]), viene a poseer el atributo de la eternidad entendida como duración infinita. Atributo de esencial importancia que después se traduce, él mismo, en personalidad divina o llega, para decirlo mejor, hasta el punto de conferir a la perennidad del tiempo la figura personal de divinidad primera y suprema, y esto, no sólo en interpretaciones posteriores —probablemente erróneas— que del *Chronos* de Ferécides (de identificación muy incierta y discutida) quieren hacer justamente el Tiempo, que dura perennemente y que todo lo genera de sí[10] , sino también en concepciones muy antiguas, como la órfica de "el tiempo que no envejece",[ll] cuya genuinidad nos puede ser confirmada, mucho mejor que por la muy discutida teogonía hieronymiana, por los fragmentos de Critias (¿y de Eurípides?), que saludan en Chronos al sabio artífice del cuerpo estrellado del Cielo y al dios infatigable que, lleno de perenne fluir, se genera a sí mismo, de sí[11]. Y tal vez Píndaro se hace eco, a este respecto, de concepciones órficas cuando en la *Olímpica* II llama a "el tiempo padre de todas las cosas" [m] (V, 17) o cuando en el fragmento 33 lo declara soberano de todos los dioses: "señor de todos los bienaventurados = dioses, el tiempo, que los supera a todos".[n] Pero quizás también éstos eran conceptos ya corrientes en la reflexión común, para la cual el Tiempo, en su infinitud, que no tiene principio ni fin, aparece precisamente como el más potente de todos los dioses, como aquel que a todo otorga principio y fin[12] y que de todo es dominador soberano[13], siendo a su vez inengendrado[14] e imperecedero en su mismo fluir, puesto que siempre se genera a sí de sí mismo.

[10] Sobre estas interpretaciones del Chronos de Ferécides, que derivan de Hermias, *Irrisio philosophorum* y Probus, *in Vergili eclogam* VI, 31 (referidos en Diels, *Fragm. d. Vorsokr.,* cap. 71 de 1» 4ª ed. y 7 de 1a 5ª, A, 9) y de una interpretación de una frase de Damascio, *de principiis,* 124 *b (ibid.,* 71 en 4ª ed. y 7 en la 5ª, A, 8), que ha inducido a algún critico a identificar con Chronos "el primer generador óptimo",[1] remito a las notas agregadas por mí a las páginas 186 y ss. del vol. I de la citada edición de Zeller-Mondolfo, y especialmente a la *Nota su ferecide, y* a las obras de Decharme, Rivaud, Levi, etcétera, citadas en el mismo lugar.

[11] Cfr. fragms. de *Sisyphus* (Diels, *Fragm. d. Vorsokr.,* 81 en la 4ª ed., 88 en la 5ª, B, 25, vv. 33 ss.): "el cuerpo brillante de estrellas, del cielo, bello recamo de Chronos, artífice sabio"[2] y el otro fragmento *(ibíd.,* 81 en la 4ª ed., 88 en 5ª, B, 18), que otros atribuyen al *Piritoo* de Eurípides: "Chronos incansable y lleno de eterno flujo se pasea por todo, engendrándose a si mismo, etcétera."[3] Cfr. también Q. Cataudella, *Sulla teogonia di Antifane e sui frammenti del Piritoo di Euripide,* en "Athenaeum", julio 1932. Gernet (cfr. Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* París, 1932, p. 147), aun recordando, de esta presencia del concepto del tiempo infinito en el orfismo, sólo el tardío documento de la teogonía hieronymiana, lo atribuye no obstante al orfismo más antiguo y piensa en una probable proveniencia pérsica.

[12] Eurípides, *Supplices,* 787 ss.: "padre de los días"; Baquílides, *Carm.,* XII, 205 ss.: *pandamatōr:* "domador de todo"; Simónides, frag. 119, en Bergk: "que con los agudos dientes todo lo consume" etcétera. Extraigo estas citas de Ad. Levi, *Il concetto del tempo nella filosofía greca fino a Platone,* Milano. 1919, pp. 5 ss.: la misma advertencia vale también para las notas inmediatamente siguientes.

[13] Baquílides, *loc. cit.* y Sófocles, *Electra,* 179: *pankratēs:* "todopoderoso".

[14] Eurípides, frag. 303, en Nauck. *Tragicorum graecorum fragmenta,* vv. 3 s.

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] πρώτιστα χάος.
[b] τό γέννησαν πρώτον άριστον.
[c] Ζάς μέν και Χρόνος ήσαν άεϊ και Χθονίη.
[d] μακάρων γένος αίέν έόντων.
[e] αθανάτων Ιερόν γένος αίέν έόντων
[f] ΖεΟ κύδιστε, μέγιστε θεών αίειγενετάων.
[g] άλλ' οl βροτοί δοκέουσί γεννάσθαι θεούς.
[h] αλλ' άεί τοι θεοί παρήσαν.
[i] τάδε δ' άεϊ παρέσθ".
[j] αλλ' άεί τάδ* ής.
[k] ήσαν άεί.
[l] ό δέ χρόνος έν ώι τα γινόμενα.
[ll] χρόνος άγήραος.
[m] χρόνος ό πάντων πατήρ.
[n] ανακτά τών πάντων — υπερβάλλοντα Χρόνον μακάρων.

NOTAS

[1] τό πρώτον άριστον γέννησαν.
[2] τ$ τ' άστερωπόν ουρανού δέμας,
Χρόνου καλόν ποίκιλμα τέκτονος σοφού,
[3] άκάμας τε Χρόνος περ[τ* άενάωι
ρεύματι πλήρης φοιτάι τ'ικτων
αυτός εαυτόν, κτλ.

CAPÍTULO III

LA ELABORACIÓN DEL CONCEPTO: LO CÍCLICO COMO INFINITUD DESDE LOS ÓRFICOS HASTA ARISTÓTELES

De manera que ya en su primer florecimiento la reflexión filosófica se hallaba precedida y acompañada por una conciencia, ampliamente difundida, de la interminabilidad del tiempo. A los filósofos les espera luego la tarea de elaborar el concepto de eternidad, en las diversas formas en que puede ella presentarse, y nosotros veremos precisamente en el desarrollo de la filosofía griega el desenvolvimiento de las tres formas en las cuales, según Mackenzie[1], puede concretarse la idea de lo eterno:

1)como aquello que se extiende infinitamente en el tiempo,
2)como aquello que queda absolutamente fuera de él,
3)como aquello que lo incluye, trascendiéndolo.

Todas estas formas son siempre negación de todo término, o sea, concepciones de la infinitud.

Ya en el acto mismo en que venían a fijarse las delimitaciones del tiempo, éstas, debido a su carácter cíclico, incluían en la propia concepción la exigencia de la infinitud. La imagen del poeta cómico Hermipo, que nos refiere Estobeo[2], y oportunamente cita Levi[3] entre los más característicos documentos de las representaciones del Tiempo que se encuentran en la poesía griega, expresaba a propósito de la concepción del año *(eniautós),* bajo forma de representación concreta, aquel carácter que por lo general, debido a una probable derivación oriental, da su sello a la preferida visión griega del tiempo. El año, que Hermipo representa "como un ser redondo que gira en círculo incluyendo en sí todas las cosas, que nos genera rodando en torno a toda la Tierra, que siendo circular no tiene principio ni fin y no cesará nunca de hacer rodar su cuerpo cada día", nos ofrece precisamente la representación del curso del tiempo en su carácter cíclico perpetuo, concepción que al pensamiento griego le venía, probablemente, de la influencia indirecta de las concepciones astrológicas de la Mesopotamia. En éstas, la idea de las vicisitudes cíclicas, afirmándose como

[1] Artículo *Eternity,* en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics.*
[2] *Eclog.,* I, 8, 36.
[3] *Op. cit.,* p. 6.

ley que domina todo el desenvolvimiento de los fenómenos celestes y por consiguiente como ley de toda la universal sucesión de los acontecimientos y de los tiempos, había creado de sí, precisamente, la idea de la eternidad, que había hallado en los caldeos su quizás más antigua afirmación. "La constancia de las revoluciones siderales —ha escrito Cumont—[4] hizo llegar a. la conclusión de su perpetuidad... Los ciclos de años, según los cuales se producen sus movimientos, se prolongan hasta el infinito en el pasado y se suceden hasta el infinito en el futuro." "Los caldeos dicen que es eterna la naturaleza del Universo." [a 5]

Esta idea de la forma cíclica, al mismo tiempo que parece circunscribir en límites claramente definidos el curso del tiempo, viene a constituir (según una reiterada observación de Aristóteles) la forma más típica, acaso, de la concepción de su infinitud, como idea de un proceso eterno que no tiene principio ni fin. La representación de la infinitud, más familiar a la mente del hombre moderno (y por cierto no ignorada tampoco por el pensamiento griego), es, sin duda alguna, la que se funda en la idea de la unidimensionalidad del tiempo, contrapuesta a la tridimensionalidad del espacio, y representada, por tanto, como una recta que desde el punto intermedio del presente se dirige, por una parte en la dirección del pasado, y por otra, en la dirección del futuro. La infinitud del tiempo se representa así mediante la ilimitada prolongación de la misma recta en ambas direcciones. Pero en la realidad concreta toda recta se presenta como un segmento limitado entre dos puntos terminales, y aun idealmente, de una recta puede siempre pensarse, sin caer en contradicción, un punto inicial o un punto terminal: suponiéndola generada por el movimiento de un punto, movimiento precisamente del cual puede concebirse un principio o un fin. Verdad es que al pensamiento griego la idea de un comienzo absoluto o de un fin absoluto le parecía inadmisible, porque implicaba la aceptación del nacimiento de una realidad a partir de la nada, o de su desintegración en la nada, a tal punto que incluso en el mito del *Timeo* de Platón, donde se habla de una generación del tiempo, no puede reconocerse (como veremos) la afirmación de un verdadero comienzo de él sin preexistencia anterior.

Pero, indudablemente, la idea de infinitud asumía mayor vigor y carácter de necesidad lógica al representársela en una forma geométrica que por sí misma hiciese contradictoria e inadmisible la determinación de un límite inicial o final. Y aquella representación, cuyas huellas permanecen aún hoy evidentes en la expresión corriente y consuetudinaria del "infinito volver del tiempo", o "eterno ciclo del tiempo", era precisamente la figura del círculo, y mediante aquella típica concepción del tiempo como ciclo, una amplia dirección del pensamiento griego —de los órficos en adelante— venía a afirmar su infinitud.

[4] *Le religioni orientali nel paganesimo romano,* p. 112 (trad. italiana Bari, ed. Laterza).

[5] Diodoro, II, 30. Para una discusión sobre estas concepciones y su posibilidad de relación con la formación de la especulación religiosa y filosófica de los griegos, remito particularmente a mi *Nota sui rapporti con l'oriente,* en el mencionado vol. I de la edición Zeller-Mondolfo especialmente, pp. 85 ss.

En efecto, el círculo se caracteriza por el retorno sobre sí mismo, que no sólo une el fin con el principio, sino que viene a constituir la negación de todo principio y todo fin, porque en él cualquier hipotético principio puede ser considerado como fin y cualquier fin como principio; de manera que, desde todo punto, el movimiento, sea retrógrado o progresivo, puede continuarse sin término. Ahora bien, los griegos tenían perfecta conciencia de esta infinitud del círculo, y por consiguiente, del movimiento y del tiempo que bajo tales formas se representan: desde Alcmeón de Crotona, desde Heráclito y desde uno de los escritos hipocráticos hasta Aristóteles y, cada vez más, hasta los últimos neoplatónicos, hallamos testimonios muy explícitos de ello. Respecto de Alcmeón tenemos el testimonio de uno de los *Problemata* aristotélicos[6], donde planteando la cuestión de cómo hay que entender el *antes* y el *después,* se distinguen tres representaciones, a saber: la de un curso rectilíneo que exprese la pura y simple sucesión; la de un repliegue sobre un mismo segmento que al llegar al límite revierte de nuevo al principio, "si verdaderamente hay del universo un principio, un medio y un fin"; y en tercer lugar, la de una especie de círculo como la que hay en el movimiento del cielo y de cada uno de los astros, en virtud de la cual llegamos a "establecer una serie ordenada de tal manera, que retorna nuevamente al principio y lo hace sin cesar y se comporta siempre del mismo modo". A propósito de esta tercera representación, el *problema* aristotélico cita precisamente a Alcmeón: "en efecto, Alcmeón dice que los hombres mueren por esto, porque no pueden unir el principio con el fin. Es una sentencia ingeniosa..."; pero —objeta el crítico— si se quiere profundizarla en sus entrañas se ve que "en verdad, si hay un círculo, de él no hay ni principio ni fin". Es decir que Alcmeón, partiendo de la consideración de la existencia de los hombres, o sea, de que son seres engendrados, se plantea el problema de la infinita duración bajo la forma del problema de la inmortalidad, y al enunciarlo adopta, sin discutirlos, los conceptos de principio y fin para afirmar la exigencia de su conjunción, como en el conocido símbolo de la eternidad representado por la serpiente que se muerde la cola, la cual, si bien es cierto que forma con su cuerpo un circulo, muestra al mismo tiempo tener una cabeza y una cola. El *problema* aristotélico, en cambio, objeta que la conjunción de término y principio, tal como viene a realizarse en el círculo, pudiendo suponerse iniciada y cumplida en cualquier punto de su circunferencia, viene a sustraer a cualquier punto la función tanto de principio como de fin, en sentido absoluto, y a hacer de la forma cíclica la típica imagen de la ilimitada continuidad: o sea, la verdadera expresión de la infinitud del tiempo, en la cual ningún momento puede ser inicial ni final.

Pero esta conciencia más exacta de la inexistencia de un punto inicial y de un punto terminal en el círculo, que no aparece en el fragmento de Alcmeón (y que, sin embargo, no puede afirmarse que le fuese extraña), se halla documentada, bastante antes que en Aristóteles, en el escrito hipo-

[6] *Problemata,* 17, 3, 916 [a]. Me valgo de la traducción de Olivieri en su escrito »obre *Alcmeone di Crotone* en *Civilità greca nell'Italia meridionale,* Napoli, 1931 pp. 115 ss., donde también se citan el fragmento hipocrático y el aristotélico dados más adelante.

crático "Acerca de los lugares, en los hombres",[b] al comienzo del cual dice el autor, refiriéndose al continuo fluir circular de los humores (y especialmente de la sangre) en el cuerpo viviente: "a mí me parece que no hay ningún principio en el cuerpo humano, sino que todo es en él igualmente principio y fin; en efecto; descrito un círculo, no se le halla su principio".[7] Y el mismo concepto se repite en "Sobre la naturaleza de los huesos" [c] (Cap. II), cuando dice: las venas distendidas a través dsl cuerpo producen hálitos, flujos y movimiento; de una nacen muchas, y esa una no sé dónde tiene comienzo ni dónde tiene fin, porque, cumpliendo un ciclo, no se le encuentra principio". Y a la misma conclusión lleva la identificación de principio y fin en el círculo según Heráclito[8], para quien el círculo es un caso de coincidencia de los contrarios[9]. Así que Aristóteles no haría más tarde sino dar expresión clara y precisa a una concepción ya tradicional del circulo como recorrido verdaderamente infinito, cuando en la *Física,* VIII, 8,261, formulaba la oposición entre el movimiento circular y el rectilíneo. "El movimiento que se cumple sobre una circunferencia será único y continuo ... porque el móvil, que parte *del* punto A, por su misma tendencia procederá en el mismo tiempo *hacia* A; y al llegar a un punto, procederá también hacia éste, pero no se tendrán a un tiempo movimientos contrarios y opuestos, pues no todo movimiento *hacia* un punto dado es contrario y opuesto al movimiento *desde* dicho punto, pues contrario sólo es el movimiento rectilíneo … y opuesto aquél que se cumple sobre el mismo recorrido longitudinal ... El movimiento circular procede desde sí hacia sí mismo, el rectilíneo en cambio desde sí hacia otra parte; y mientras el circular no permanece nunca en los mismos puntos, el rectilíneo con frecuencia queda en ellos. Por consiguiente, lo que se hace siempre en *otro* y hacia *otro,* puede moverse continuamente; pero no puede hacerlo lo que a menudo se queda en los mismos puntos ... Así que ni en el semicírculo ni en ninguna otra circunferencia hay posibilidad de movimiento continuo, porque hay frecuente necesidad de moverse sobre los mismos puntos y de cambiar por mutaciones contrarias: no une, pues, el fin con el principio. Pero el movimiento circular los une y sólo él es perfecto", o sea: continuo, eterno, infinito[d], según las expresiones que se repiten en Aristóteles y sobre las cuales volveremos más adelante[10].

[7] Cito también para este pasaje (en ed. Littré, VI, 276) la traducción de Olivieri, *op. cit.,* 118. El otro pasaje: *Sobre la naturaleza de los huesos,* § II, está en la ed. Littré, IX, 182.

[8] Cfr. Diels, *Fragm. d. Vorsokr.,* 12 en la ed. 4ª = 22 en la 5ª, B, 103. "es común el principio y el fin en la circunferencia del círculo",[1] donde es evidente que esta comunión o coincidencia del principio con el fin puede aplicarse a cualquier punto del círculo.

[9] Análoga identificación en Parménides, frag. 5 (ya 3) en Diels, V ed.: "me es igual comenzar de un punto o de otro, puesto que a ese punto volveré nuevamente".

[10] Sobre este punto me parece que Aristóteles no ha sido bien entendido por Abbagnano *(La nozione del tempo secondo Aristotele,* Lanciano, 1933, pp. 71 ss.), quien interpreta el *Problema* 17 en el sentido de que se quiere llegar a la siguiente conclusión: "el tiempo no se concibe como un círculo, sino como una recta que se desarrolla indefinidamente hacia adelante". Para Aristóteles no hay rectas infinitas (ni siquiera, según el, se necesitan en las matemáticas): y el movimiento rectilíneo siempre queda

He ahí por qué la vicisitud cíclica, introducida en la concepción del tiempo, viene a constituir la expresión más eficaz y típica de su infinitud[11]: la serie de los días, así como la serie de los cursos lunares, o de los años solares, o de los *grandes años,* en los cuales se suipone que ha de cumplirse el ciclo cósmico de formación y desintegración del mundo, aparece, de esta suerte, como rotación de círculos que no pueden nunca presentar solución de continuidad ni interrupción de su marcha circular ya se los recorra infinitamente en sentido regresivo o se los continúe en sentido progresivo. Así, ni el pasado ni el futuro hallan nunca un punto de detención: el tiempo es infinito. Y por eso Aristóteles puede decir de todos sus predecesores, aun de aquellos que habían identificado el tiempo con el movimiento rotatorio de todo el universo o con la esfera que constituye a su continente[12], que todos coincidentemente lo reconocían como *inengendrado (agénēton)*[13] lo cual significa, precisamente, eterno *(aídion),* ya que sólo aquello que haya tenido un principio puede tener un fin, y la cualidad de *agénēton:* "inengendrado", implica necesariamente también la cualidad de *anōlethron:* "indestructible"; aun cuando no valga para todos la correspondencia recíproca existente entre *génesis:* "nacimiento", y *ólethros:* "destrucción".

La concepción del ciclo universal de formación y desintegración del cosmos es, por. consiguiente, concepción de eterno e infinito retorno para todos los *fisiólogos* que la afirman: el "gran año" —cuyo concepto les llega a ellos, a través de las corrientes de la especulación religiosa y especialmente del orfismo, de la astrología caldea, donde había hallado su primera for-

limitado entre extremos. "Hay un solo movimiento infinito y continuo, el circular", dice Aristóteles en su *Física,* VIII, 8, 261 b. Y sólo el movimiento circular (del Cielo) consiente definir al tiempo como "número numerado del movimiento"; lo cual excluye aquel desarrollo rectilíneo, en el cual "las partes son siempre nuevas y diversas", que quería atribuirle Abbagnano (82 s.). Si Duhem *(Le syst. du monde,* I, 261) te ha equivocado al sostener respecto de todo el pensamiento antiguo (como veremos al final del cap. 12 de esta parte II) que no supo concebir otra perpetuidad que no fuera la de la inmutable permanencia y del incesante retorno cíclico, tiene sin embargo razón en sostenerlo en cuanto a la física de Aristóteles.

[11] Y como tal quedará para el pensamiento antiguo (como veremos) hasta sus últimas manifestaciones, con los últimos neoplatónicps, Damascio y Simplicio.

[12] *Física,* IV, 10, 218 a: "Qué es el tiempo y cuál es su naturaleza queda igualmente oscuro por las teorías que se nos han transmitido y por las que nos hemos encontrado para examinar antes. Pues unos dicen que es el movimiento del universo, otros que es la propia esfera (del universo)."[2] Cfr. Aecio, I, 21, I: "Pitágoras (dice) que el tiempo es la esfera del principio envolvente."[3] (en Diels, *Fragm. d. Vorsokr.,* 45 en la 4ª ed., 58 en la 5ª, B, 33).

[13] A todos los demás que reconocen la existencia *ab aeterno* del tiempo y la imposibilidad de su generación, Aristóteles contrapone verdaderamente a Platón, que afirmó el nacimiento de él; pero veremos más adelante cómo tampoco el nacimiento afirmado por Platón es un comienzo absoluto. Reproduzco mientras tanto las palabras de Aristóteles, *Física,* VIII, I, 251 b: "Sin embargo, por lo que se refiere al tiempo, todos parecen estar de acuerdo, con excepción de uno solo: pues dicen (todos) que no tiene nacimiento. Y por esto Demócríto muestra que es imposible que todas las cosas tengan nacimiento; pues el tiempo no es engendrado. Platón, en cambio, es el único que lo hace engendrar, etcétera."[4]

mación—[14] constituye el mayor círculo del tiempo, que rueda infinitamente sobre sí mismo. Universal ciclo de la ineluctable necesidad *(kýklos anánkēs:* "ciclo de la necesidad", o *trojós tes heimarménēs:* "rueda del destino", según la expresión corriente entre los órficos, que aplicaban también la frase *kýkla chrónoio:* "ciclos del tiempo"),[15] ciclo que muestra en el orfismo su carácter de infinitud, puesto que pertenece a la consideración de las vicisitudes cósmicas, pero que en cambio parece incluir una discontinuidad, interrumpiéndose en los extremos de un comienzo y de un fin tan pronto como se aplica a la serie de las vidas a que se ve, obligada el alma humana por el destino de la transmigración. Pero el comienzo de las incorporaciones está, para los órficos, constituido por un pecado con el cual las almas, ya divinas, o "dioses que obtuvieron en suerte una vida de larga duración",[e 16] se mancharon originariamente; y la salida de la terrible pena del ciclo ("del tremendo ciclo aflictivo") [f 17] es señalada por el retorno a la primitiva condición divina del alma hecha nuevamente dios ("dios en vez de mortal"),[g 18] de mortal que se había vuelto.

Así, el ciclo se cierra partiendo del estado divino de la inmortalidad y retornando a él: el término se une con el principio, y así, desde el dominio de lo limitado, volvemos a los dominios de lo infinito temporal[19].

[14] Remito para este punto a mi *Note sui rapporti con l'Oriente,* en el vol. I de la citada edición de Zeller-Mondolfo y a la bibliografía contenida allí.

[15] Cfr. Rohde, *Psyche,* cap. X; Ad. Levi, *Il concetto del tempo nella filosofia greca sino a Platone,* pp. 14 ss.; mis *Nota sopra la religione greca* y *Nota sul contenuto dell'antica cosmogonia orfica,* en el citado vol. I de la edición Zeller-Mondolfo. Para los textos, cfr. Diels, *Fragm. d. Vorsokr.,* 66 en la 4ª ed., I en la 5ª, B, y especialmente Abel, *Orphica,* 1885 y O. Kern, *Orphicorum fragmenta,* 1922: traducción italiana en Losacco, *Introd. alla storia della filosofia greca,* 1930, apéndice.

[16] Empédocles, frag. 115 en Diels, *Fragm.di. Vorsokr.,* 21 en la 4ª ed., 31 en la 5ª, B, al verso 5.

[17] Lámina áurea en Diels, 66 en la 4ª ed., I en la 5ª, B, 18 al v. 6 (Véase también en Kern, *Orphicorum fragmenta,* ya citado.)

[18] *Ibíd.,* al v. 10.

[19] Diès (*Le cycle mystique,* 87 s.) sostiene, con fundamento, el paralelismo consciente y la mutua penetración de los dos procesos (de la·vicisitud·cósmica y de las·de la caída y purificación de las almas-demonios) presentadas en los dos poemas de Empédocles. Pero esto puede decirse de todo el orfismo, en el cual, el ciclo de separación y vuelta a la unión con la unidad divina tiene tanto valor para el cosmos como para las almas.

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] ΧαλδαΤοι την του κόσμου φύσιν ἀΐδιόν φασιν εΤναι.
[b] Περί τόπων κατ' ανθρώπων.
[c] Περί όστέων φύσιος.
[d] συνεχές, ἀΐδιος, ἀπειρος.
[e] δαίμονες οἵτε μακραίωνος ,λελάχασι δίοιο.
[f] έκ κύκλου βαρυπενθέος άργαλέοιο.
[g] θεός άντϊ βροτοϊο.

NOTAS

1 ξυνόν γαρ αρχή και πέρας έπϊ κύκλου περιφερείας.

2 Τί δ' έστϊν ό χρόνος και τίς αώτοΟ ή φύσ,ις, ομοίως ίκ τε τώ» παραδεδομένων οδηλόν έστι, και περί ών τυγχάνομεν διεληλυθότες πρότερον. Οι μεν γάρ την του δλου κ.Ι/ησιν εϊναί φασιν, οΐ δέ τήν σφαΤραν αυτήν.

3 Πυθαγόρας τόν χρόνον τήν σφαΤραν τοῦ περιέχοντος εϊναι.

4 αλλά μήν περί γε του χρόνου εξω ενός όμονοητικώς Ιχοντις φαίνονται πάντες· αγένητον γάρ εΤναι λέγουσι. Και διά τούτο Δημόκριτος τε δείκνυσιν ώς αδύνατον απαντά γεγονέναι· τό» γάρ χρόνον αγένητον εΤναι. Πλάτων δ' αυτόν γεννφ μόνος κτλ.

CAPÍTULO IV

EL INFINITO COMO CONTINENTE DEL TIEMPO: LOS PRIMEROS JÓNICOS Y LOS PITAGÓRICOS

En este dominio de la infinitud temporal están, como hemos dicho, de acuerdo todas las concepciones de los cosmólogos griegos que, desde Anaximandro hasta Platón, primera y única excepción según Aristóteles[1], han afirmado siempre la eternidad del tiempo, declarándolo inengendrado y por consiguiente indestructible. Para Anaximandro hay sin embargo un ciclo de formación y desintegración de los mundos[2], que se cumple en el orden del tiempo ("según el orden del tiempo");[a] [3] pero este orden del tiempo se renueva hasta el infinito, en la infinitud de las vicisitudes cíclicas, mientras queda eterna la permanencia del *ápeiron:* "infinito", el divino principio "inengendrado e incorruptible",[b] que Anaximandro mismo llama "inmortal e indestructible".[c] [4] Así, el incesante retorno cíclico del orden del tiempo tiene, en cierto modo su continente, en la eternidad permanente del *ápeiron;* el *ápeiron* es *tó periéjon:* "el continente", tanto en el aspecto temporal cuanto en el espacial. Parece esbozarse un concepto de lo eterno *(ápeiron aión:* "infinito eterno", según la expresión de los *Stromata* seudoplutarqueos relativa a Anaximandro), que incluye al tiempo trascendiéndolo, pero en verdad falta aún una trascendencia de lo eterno con relación al tiempo, porque la eterna permanencia del "infinito" no es sino una infinita duración a través de un infinito cambio y movimiento ("desde la eternidad infinita en la vicisitud cíclica de todas las cosas").[d] [5]

Aun cuando el eterno movimiento no fuese —como sostiene Burnet[6] contra los doxógrafos— una explícita afirmación de Anaximandro, él sin embargo se halla implícito en la naturaleza del *ápeiron,* principio divino (es decir, inmortal e indestructible según la expresión del mismo filósofo de Mileto) que todo lo genera de sí y que todo reabsorbe en sí, en infinita

[1] Aristóteles, *Física,* VIII, I, 251 b, ya citada.
[2] Aecio, I, 2, 3 (en Diels, *Fragm. i. Vosokr.,* 2 en 4ª ed., 12 en la 5ª, n. 14).
[3] Simplicio, *Física,* 24, 13 (en Diels, *op. cit.,* 2 en 4ª ed., 12 en la 5ª, n. 9).
[4] Aristóteles, *Física,* IV, 4, 203 b (en Diels, *op. cit.,* 2 en 4ª ed., 12 en la 5ª, n. 15).
[5] *Stromata,* 2 (en Diels, *op. cit.,* n. 10).
[6] *Early Greek Philosophy,* § 17.

vicisitud. Su eternidad es, por consiguiente, un infinito extenderse en el tiempo.

A la trascendencia de lo eterno respecto del tiempo en él incluido, llegarán más tarde, por camino parcialmente diverso, tanto Platón como Aristóteles. Platón lo logra superando el concepto jónico del *periéjon:* "continente", mediante la utilización simultánea y combinada de dos conceptos antecedentes: el anaxagórico del principio espiritual que queda fuera de la naturaleza, aun obrando sobre ella, y el principio eleático de lo eterno que está fuera del tiempo; Aristóteles, manteniendo el concepto del "continente", pero convirtiéndolo de extenso (material) en inextenso (inmaterial). Tiempo, movimiento y espacio quedan para Aristóteles limitados al cosmos finito, fuera del cual está lo eterno *(aion),* que está como *término continente {télos periéjon)* de todo el tiempo y la infinitud, y toma el nombre (divinamente pronunciado por los antiguos según el decir de Aristóteles) de su ser siempre inmortal y divino.[7] Donde la función de *continente* (que también en la *Metafísica,* XII, 8, 1074, *b* es atribuida a lo divino) aparece todavía ejercida, al mismo tiempo, tanto en el sentido espacial cuanto en el temporal.

Pero el concepto de lo infinito como continente *(periéjon)* del tiempo parece hallarse también en los pitagóricos, quienes, según nos dice Estobeo, fundándose en la autoridad de Aristóteles, introducen el tiempo en el mundo desde lo infinito que lo circunda;[8] y a propósito. de ¿ste testimonio Zeller [β] ha observado con razón que el tiempo puede considerarse ilimitado, así como el espacio infinito, por la infinitud de su sucesión; y justamente —frente a la objeción de Offner, según la cual los pitagóricos habrían atribuido un comienzo al cosmos y por consiguiente al tiempo—, Covotti[10] ha replicado que Aristóteles declara (como hemos visto) a todos sus predecesores, con la excepción única de Platón, conformes en reconocer como *inengendrado* al tiempo. Pero en la advertencia de Offner relativa a las funciones que cumple el vacío en la concepción pitagórica, hay sin embargo algo que merece especial atención. Los pitagóricos, así como Anaxímenes, para explicar la vida y el movimiento del cosmos le atribuyen la respiración y por medio de ésta hacen ellos que el mundo reciba del infinito circundante (vacío = aire) tanto el hálito, que es condición de la vida, cuanto el vacío de los intersticios entre las cosas singulares, que a su vez es condición de su distinción y movimiento.[11] Ahora bien, con la vida y el movimiento, según los pitagóricos, entra justamente en el cosmos —provinien-

[7] Cfr. *De coelo,* I, 9, 279 b: "El fin de todo el cielo y el fin que abraza todo el tiempo y la infinitud es la eternidad, etcétera.".[1]

[8] *Eclog. physic.* I, 18, I c (es Diels, *op. cit.,* 45 en 4ª ed., 58 en la 5ª, B, n. 30): "Y que el cielo ha introducido en su interior desde lo infinito el tiempo y el soplo y el vacío, que distingue siempre los lugares de cada una de las cosas." [2]

[9] *Die Philos. der Griechen,* I, 437 en V edición.

[10] "Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fino ad Aristotele", en *Annali Scuola Normale,* Pisa, 1897, a pp. 156 ss.

[11] Aristóteles, *Física,* IV, 6, 213 b: "Se han introducido en el mismo cielo desde lo infinito el soplo como por la respiración y el vacío, que distingue a las naturalezas de las cosas, etcétera." [3]

do del infinito circundante— también el tiempo, lo cual debe ser interpretado como afirmación de un vínculo entre movimiento y tiempo, tal como resultaría para los pitagóricos según otros testimonios. Justamente a los pitagóricos va por lo general referida la indicación aristotélica acerca de la identidad que algunos establecen entre tiempo y movimiento universal, y otros con la esfera misma[12]; y de esta esfera Aecio, apoyándose en Teofrasto y nombrando explícitamente a Pitágoras, nos dice que era la *sphaira tou periéjontos:* "la esfera del principio continente".[13]

Ahora bien, para volver a nuestra afirmación inicial, ¿qué era para los pitagóricos el continente *(to periéjon)* del universo? Quien (sin excluir a Offner) interpreta sin más la esfera del continente, de la cual habla Aecio, como la estrellada esfera celeste que marca el límite final del cosmos, no considera que para los pitagóricos el continente es aquel infinito del cual ya Anaximandro había dicho "que lo contiene todo",[e] y Anaxímenes "abraza todo el cosmos" [f 14]. Y tanto más es de suponer que el testimonio de Aecio nos lleve en este problema, por los pitagóricos, a una posición de pensamiento completamente afín a la que ya hemos visto en Anaximandro, cuando se considera que aun en los ulteriores desarrollos de la doctrina pitagórica esta concepción de la esfera continente, que en origen está constituida por el *ápeiron pneuma:* "el soplo infinito", cambia de esencia, pero se mantiene en su existencia. Filolao, de hecho, según testimonio del mismo Aecio[15], establece aún una esfera inmensa de éter o de fuego ("el fuego continente que está en lo sumo",[g] o también "la parte suprema del continente")[h] que llama *Olympo,* más allá de la esfera de las estrellas fijas, esfera que es en cambio el primero de los diez cuerpos intermedios entre el fuego periférico y él central. Así, según la expresión de uno de los fragmentos[16] atribuido a Filolao, el fuego etéreo invisible constituiría el δλκος "volumen" de la esfera, es decir aquello que lo envuelve todo[17]; o sea aquella "esfera del elemento continente",[i] que ya algunos pitagóricos anteriores habrían identificado también con el tiempo.

De suerte que volvemos así al ya citado testimonio de Aristóteles, conservado por Estobeo, según el cual, el tiempo viene al mundo desde el infinito que lo rodea, justamente (podemos agregar) porque esta misma esfera infinita constituiría, según algunos pitagóricos, el tiempo en su infinitud perenne. Como ya se ha señalado, los pitagóricos tendían probablemente a esta identificación por el hecho de que el infinito circundante era (tanto en ellos como en Anaxímenes) originariamente considerado como aire, hálito, principio de vida y animación; por lo cual, al considerar al tiempo como proveniente de lo infinito, o al identificarlo con él, los pitagóricos querían significar tal vez la conexión del tiempo mismo con el movimiento, con la vida, con el alma, llamada justamente (también por Ana-

[12] Aristóteles, *Física,* IV, 10, 218 a (en Diels, *op. cit.,* 45 en 4ª ed., 58. en la 5ª, B, 33).
[13] Aecio, I, 21, I (en Diels, junto con la cita anterior).
[14] Cfr. Diels, *op. cit.,* 3 en 4ª ed., 13 en la 5ª, fragm. 2.
[15] Aecio, II, 7, 7 (en Diels, *op. cit.,* 32 en 4ª ed., 44 en la 5ª, A, 16).
[16] Cfr. Diels, *op. cit.,* 32 en 4ª ed., 44 en la 5ª, B, frag. 12.
[17] Cfr. A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora,* Turín, 1925, pp. 56 ss.

xímenes) el principio que nos sostiene y gobierna. De modo que infinitud del tiempo es infinitud del continente *(periéjon),* del devenir universal: con esto se presenta uno de los tantos documentos acerca de la estrecha conexión entre las concepciones espaciales y las temporales, tan frecuente en el pensamiento de los filósofos griegos.

Por consiguiente, a pesar de que el concepto relativo al carácter cíclico de las vicisitudes cósmicas, o sea al eterno retorno de todas las cosas y de todos los acaecimientos, era ya esencial tanto en las doctrinas de los fisiólogos de Mileto cuanto en las de los pitagóricos[18], no parece sin embargo que Anaximandro y los pitagóricos lo hubieran asumido de manera predominante y decisiva como fundamento de su aserto de la infinitud del tiempo. La infinitud temporal, para ellos, más que suma parece continente de los ciclos cósmicos; continente que, por otra parte, no significa eternidad extratemporal, sino más bien duración infinita, ya en cuanto en sí misma infinita sucesión de los movimientos, ya en cuanto infinita permanencia de lo ilimitado que abraza el cosmos y su retorno cíclico. Sólo Alcmeón (como se ha visto), entre los pensadores próximos al pitagorismo, da muestras de extraer de la idea de ciclo, la de la inmortalidad.

Para impedir, tanto a los fisiólogos de Mileto como a los pitagóricos, un amplio desarrollo del concepto de infinitud temporal a partir de la idea de la vicisitud cíclica, oponíase probablemente la carencia de unificación universal de tales vicisitudes, si es que ellos habían admitido verdaderamente aquella pluralidad de mundos y desarrollos cíclicos coexistentes, tal como les atribuyen varias fuentes doxográficas particularmente valorizadas por Burnet[19]. La infinitud del tiempo resulta claramente de la vicisitud cíclica, toda vez que ésta sea total y considerada en su continuidad; vale decir, cuando se mira a una misma y única vicisitud, la cual en su forma de ciclo viene justamente a unir y trocar siempre, en cada uno de sus puntos, el principio con el fin, y en consecuencia llega a excluir cualquier comienzo y cualquier fin en sentido absoluto. Pero para pasar de la consideración de una pluralidad de ciclos coexistentes a la conclusión de la infinitud temporal, sería menester haber alcanzado antes la unificación de la multiplicidad bajo una misma ley universal de vicisitud cíclica; y mientras no se dé ese paso sino que se conserve una multiplicidad de desarrollos separados y más allá de éstos una existencia permanente de un continente extracósmico, la infinita extensión del tiempo no puede aparecer aún como conclusión de la ciclicidad, sino sólo como continente de ella.

En esta opinión tiende a confirmarnos el hecho siguiente: que la visión de la duración infinita como continente *(to periéjon ápeiron:* "el continente infinito") temporal de las vicisitudes cósmicas reaparece, como veremos, en Anaxágoras, quien vuelve a tomar precisamente, de modo expreso,

[18] Cfr. para estos últimos también Dicearco citado por Porfirio, *Vita Phytag.,* 10.
[19] *Early Greek Philosophy.* Cfr. § 18 para Anaximandro, § 30 para Anaxímenes, § 53 para los pitagóricos. Si, en cambio, como quiere Zeller, se tratase en los filósofo· milésimos de innumerables mundo» sucesivos, encontraríamos trazado con esto el desarro llo de la infinita sucesión como consecuencia de la continuidad de la única vicisitud cíclica universal; sin que quedase sin embargo refutada por esto la preponderancia del concepto del infinito como continente, en el sentido temporal así como en el espacial.

aquella idea de la pluralidad de los mundos que hallaba entre las tradiciones de la cosmología griega anterior, y afirma que las formaciones cósmicas, con toda la variedad de los seres y las condiciones de su existencia, se cumplen no sólo "entre nosotros" (es decir en nuestro mundo), sino también en otras partes (es decir en otros mundos), de la misma manera como entre nosotros[20]. Por otra parte, no hay que olvidar que Anaxágoras conserva el *periéjon:* "continente" y abandona la idea del proceso cíclico.

[20] "No solamente entre nosotros... sino también en otra parte... así como entre nosotros."[4] (Cfr. frag. 4 en Diels, *op.*, *cit.,* 46 en la 4ª ed, 59 en la 5ª, B.)

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] κατά τήν του χρόνου τάξιν.
[b] άγένητον και άφθαρτον.
[c] άθάνατον καί άνώλεθρον.
[d] έξ απείρου αιώνος ανακυκλουμένων πάντων.
[e] περιέχειν ΟΪ́ιαννα. d δλον τόν κόσμον περιέχει.
[f] πϋρ άνωτάτω τό περιέχον.
[g] τό μέν άνώτάτω μέρος του περιέχοντος.
[h] σφαίρα του περιέχοντος.

NOTAS

[1] τό τοΟ παντός ούρανοΟ τέλος καί τό τόν πάντα χρόνον καί τήν άπειρίαν περιέχον τέλος α(ώγ έοτιν κτλ.
[2] τόν ούρανόν.... έπεισάγεσθαι δέ έκ του απείρου χρόνον τε καί πνοήν καί τό κενόν, δ διορίζει έκαστων τάς χώρας αεί,
[3] έπεισιέναι αύτφ τφ ούρανφ έκ τοΟ απείρου πνεΟμά τε ώς ανα- πνέοντι καί τό κενόν, δ διορίζει τάς φύσεις κτλ.
[4] ούκ αν παρ' ήμΤν μόνον.... αλλά καί δλλη.... ώσπερ παρ' ήμΐν.

CAPÍTULO V

LA INFINITUD COMO CICLO EN HERÁCLITO Y *EMPÉDOCLES. RETORNO AL CONTINENTE CON ANAXÁGORAS*

Cierto es, por otra parte, que así como en Alcmeón la idea de la inmortalidad es deducida del círculo (que une el fin con el principio) para toda existencia singular que tenga desarrollo cíclico, así también la universal aplicación del mismo procedimiento se tiene en manera clara y resuelta con Heráclito, quien afirma la unicidad del mundo, que es el mismo para todas las cosas existentes (¿o el mismo de todos los mundos pasados y futuros?), y que en sí es, siempre y totalmente, un incesante ciclo de transmutaciones de las cosas con la sustancia universal (el fuego) y de ésta con las cosas[1].

[1] Cfr. Frag. 30 (en Diels, *op. cit.,* 12 en 4ª ed., 22 en la 5ª, B)[1]: Las frases, inicial y final, del fragmento han sido interpretadas de maneras distintas. Al comienzo, Diels traduce: “Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen” (este orden cósmico, uno y el mismo para todos los seres); Burnet (cito de la ed. francesa, *L'aurore de la Philosophie grecque,* p, I JO): “ce monde qui est le même pour tous”, y con él García Bacca *(Los presocráticos,* II, p. 25, Colegio de México): “este mundo, que es el mismo para todos”, donde la palabra *todos* parece referirse a los que pueden conocer al mundo, es decir, a los dioses y a los hombres mencionados a continuación en el fragmento. Diès en Tannery, *Pour l'hist, de la science hellène,* 2ª ed., p. 199, omite las palabras explicativas. Según la interpretación de Diels, que es por cierto la más satisfactoria, la frase afirma la unicidad del cosmos, que incluye a todos los seres existentes, en oposición evidente a las afirmaciones milesias de la multiplicidad infinita de los cosmos coexistentes.

Sin embargo, puede entenderse también: “este cosmos, el mismo de todos”, los que lo han precedido en el pasado y lo seguirán en el futuro; afirmación de la igualdad constante del proceso cíclico de formación del cosmos, a partir del fuego y de su reabsorción periódica en el fuego.

A esto se vincula también la interpretación de la frase final, la cual dice que el fuego “se enciende según medidas y se apaga según medidas”, donde las medidas pueden entenderse en dos sentidos distintos: uno espacial (límites de extensión), que es la interpretación de Burnet, quien niega a Heráclito, a raíz de esta interpretación, la teoría de la conflagración universal; otro, temporal, que era la interpretación de Diógenes Laercio y de Simplicio, hacia la cual se inclinaba parte de la crítica reciente. Según esta interpretación la frase afirma la periodicidad regular de la formación del orden cósmico procedente del fuego y de su reabsorción en el fuego. De las medidas

Sin duda nuestra documentación actual, no es suficiente para resolver el problema de si hubo efectivamente la conexión (que hemos propuesto arriba en calidad de hipótesis explicativa), por un lado, entre la concepción pluralista de los ciclos cósmicos y la consideración de la infinitud temporal como continente de ellos, y por otro, entre la concepción de un ciclo único y la idea de infinitud temporal como resultante de su repetición ilimitada. Pero queda siempre como innegable el hecho antes mencionado, a saber, que con Heráclito la ciclicidad llega a ser el fundamento y la esencia misma de la infinitud temporal, concebida siempre como interminable sucesión de vicisitudes opuestas.[2]

De su doctrina de la identidad y coincidencia de los contrarios Heráclito halla un ejemplo típico en el círculo, en cuya circunferencia cualquier punto es, a la vez, principio y fin: “es común, pues, el principio y el fin sobre la circunferencia de un círculo”.[a] [3] Pero en un círculo se cumple,

temporales respectivas a las dos fases opuestas habla Plutarco, *De E in Delph.,* 9, 389 c, comentando el fragmento 65 de Heráclito.

La traducción de todo el fragmento puede formularse, por lo tanto, de la manera siguiente: “a este cosmos, único y el mismo para todos los seres” (o bien «el mismo de todos» los cosmos anteriores y posteriores) “no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido y es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas”. (Ver: Mondolfo, *El primer fragmento de Heráclito,* en Rev. Universidad de Buenos Aires, 1945).

[2] Mejor que de *ciclicidad* (retorno periódico de los hechos en una serie constante *a b c d)* Ad. Levi (*Il concetto del tempo nella filosofia greca fino a Platone,* pp. 43 ss.) cree que para Heráclito se debe hablar de *reversibilidad* de la serie temporal (retorno al punto de partida con inversión de la serie *d c b a).* Evidentemente esta interpretación se funda sobre: “el camino hacia arriba y hacia abajo es único y el mismo”,[2] del frag. 60 (según la numeración de Diels, *op. cit.,* 12 en la 4ª.ed., 22 en la 5ª, B), y sobre todas las confirmaciones y ejemplificaciones que muchos otros fragmentos dan respecto de tales asertos relativos a la unicidad e identidad del camino hacia arriba y hacia abajo. Recordamos: lo uno viene de todas las cosas y todas las cosas vienen de lo uno (frag. 1); todas las cosas cámbianse en fuego y éste en todas (90); éstas cambiando de lugar llegan a ser aquéllas y aquéllas cambiando se tornan en éstas (88); el frío se hace calor y el calor frío, lo húmedo se hace seco y lo seco se humedece (126); el ser se dispersa y se condensa, avanza y se retira (91); el alma muere en agua y el agua muere en tierra, pero de la tierra nace el agua y del agua el alma (36).

Pero la reversión concebida como repliegue y retorno sobre un camino (rectilíneo) ya transitado, sería la negación de aquella ciclicidad o recorrido constante de la misma vicisitud cíclica (gran año), cuyo orden es para Heráclito —según los testimonios citados en una de las notas siguientes— necesidad fatal, ley y razón eterna de las cosas. Con la reversión se tendría precisamente la segunda de las hipótesis propuestas en el ya citado *Problema* aristotélico: la cual no permite aún alcanzar el concepto de eternidad como lo consiente, en cambio, sólo la hipótesis del círculo, que funde el principio con el fin, sin romper nunca la continuidad del movimiento. Ahora bien, ¿cómo puede conciliarse en Heráclito la ciclicidad y continuidad infinita con la reversión, que sería interrupción del recorrido en todo caso de repliegue y retorno directo al punto de partida? La solución del problema es dada por el fragmento nº 59, donde el camino recto y el curvo son declarados uno e idénticos, como en el movimiento de la espiral de los cardadores que gira hacia arriba y al mismo tiempo en círculo. Y al movimiento en círculo, justamente, se le aplica la coincidencia del principio con el fin, de que habla el fragmento 103: y así la infinitud del tiempo resulta de su ciclicidad.

[3] Frag. 103, en Diels, *loc. cit.*

precisamente, la vicisitud del nacimiento de las cosas a partir del fuego eterno y de su desintegración en él: sea que esto signifique una periódica conflagración universal, como afirman —siguiendo la doxografía— la mayor parte de los historiadores, sea que se trate —como sostiene Burnet *(op. cit.*, § 78)— de una trasmutación sucesiva y continua de todas las cosas singulares con el fuego. Y en este círculo, cuyo eterno recorrido se cumple en el período del *gran año,* el fin es, por consiguiente, al mismo tiempo comienzo; más aún, siempre en cualquier punto el fin coincide con el principio, es decir, no hay principio ni fin en sentido absoluto, sino sólo interminable tornar y pasaje infinito por los estados opuestos. El curso de las vicisitudes se cumple sin embargo —como se ha dicho—, en el término fijo del *gran año,* pero este cumplimiento en un orden dado y un determinado período de tiempo es ley eterna, cuya fatal necesidad[4] no ha tenido nunca principio, de la misma manera que no tendrá nunca fin, por el hecho mismo de que en el círculo el fin coincide con el principio y cada uno de los dos opuestos se convierte en su contrario.

De todas las cosas nace lo *uno* y de lo *uno* nacen todas las cosas[5]: he aquí la ley eterna, el *theios logos:* "razón divina" que rige y domina el cosmos, el cual "siempre fue y siempre será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se extingue según medidas".[6] La eternidad es infinita sucesión cíclica, como en el movimiento infinito de la espiral; es ley fatal y razón divina, inengendrada; pero coincidente con la incesante generación; inmortal, pero idéntica con la ininterrumpida

[4] Teofrasto, citado por Simplicio, *Comentario a la Física,* 24, 4-6: "Establece también un orden y un período de tiempo determinado en la transformación del Cosmos, conforme a una necesidad fatal."[3] (Diels, 12 en 4ª ed., 22 en la 5ª, A, 5). Sin embargo, Reinhardt, *Parmenides u. d. Gesch. d. Griech. Philos.,* pp. 183 ss. ha negado que Heráclito tuviese la idea del "gran año" en el sentido de ciclo cósmico, atribuyéndosela únicamente en un sentido escatológico, es decir, como indicación de un circulo de vicisitudes de vida y muerte en la transmigración el alma hacia la condenación eterna o hacia la bienaventuranza divina. La transformación de este sentido escatológico en cosmológico procede, según Reinhardt, de la interpretación estoica de Heráclito, y especialmente de Diógenes de Babilonia, que mezcla ideas griegas y orientales para convertir a Heráclito y Orfeo, y Hesíodo, etc., en aseveradores de la conflagración universal periódica. No podemos detenernos aquí en la discusión de este punto, el cual remito a mi *Heráclito,* México, 1966. Sin embargo, aun cuando aceptáramos la tesis de Reinhardt, nos encontraríamos todavía —en el terreno escatológico, que sustituye al cosmológico— con esa idea del ciclo como fatalidad que nos interesa aquí. Por cierto, en la escatología no hay la eterna repetición del ciclo para el mismo ser, como la hay en la cosmología, sino una multiplicidad de ciclos distintos (uno para cada alma) que terminan en la condenación o salvación eternas. Pero la serie de los ciclos distintos nos lleva a la infinitud; y, por otra parte queda aún en la interpretación de Reinhardt el ciclo de las trasformaciones del fuego en las demás sustancias y de éstas en el fuego, que se repite infinitamente.

[7] Frag. 10, en Diels: "de todas las cosas (nace) lo Uno y de lo uno todas las cosas".[4]

[8] Frag. 30, en Diels: "siempre fue, y es, y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas".[5]

vicisitud de los mortales; razón *(logos)* eterna, pero entretejida con el tiempo *(aiön),* mutable y fluyente[7].

La doctrina heraclítea, pues, se diferencia con toda claridad de la doctrina platónica de las relaciones entre tiempo y eternidad (de la cual hablaremos más adelante) aun cuando fue, sin embargo, considerada como su preanuncio[8]. Se diferencia de ella por el hecho de que en Heráclito los dos términos (tiempo y eternidad) se identifican en su misma oposición, merced a la ley de la coincidencia de los contrarios; mientras que en Platón la eternidad extratemporal no está constituida, en modo alguno, por los ciclos del tiempo, sino que como todas las ideas eternas (divinas), queda netamente separada de la mutabilidad de los fenómenos que son puras imitaciones de ellas.

Para la formación del concepto platónico de eternidad se precisaba, además del antecedente de una separación entre lo eterno idéntico y el devenir cambiante (ofrecida por Anaxágoras con su *Nous:* "mente"), también la previa afirmación eleática de la extratemporalidad[9]: no podía bastar la intuición heraclítea de la ciclicidad como razón eterna, como tampoco bastaba la milesio-pitagórica del infinito continente. Estas dos intuiciones, al poner una eterna permanencia junto a, o dentro de, la incesante e infinita mutación, ofrecían en cambio un modelo y una base suficiente para las posteriores concepciones de la duración infinita, que se afirman en Empédocles, como totalidad y continuidad cíclica del proceso del devenir y en Anaxágoras como continente de ese mismo proceso.

El ciclo infinito de unión y separación de los elementos, que según Empédocles se desarrolla por la alternada vicisitud de las fuerzas de atracción *(philía;* "amistad") y de repulsión recíproca *(neikos:* "odio") entre los elementos mismos, es permanencia eterna de las mismas realidades sustanciales a través del perenne alternarse de los procesos aparentes de nacimiento y de muerte. Sandez sería pensar "que pueda nacer aquello que no era o que (aquello que era) pueda perecer y disolverse totalmente";[10] "pues es imposible que nazca (algo) de aquello que no existía en modo alguno, y sin efecto y sin fin sería la desaparición de lo existente; porque siempre el ser estará allí donde se encuentre siempre un fundamento".[11] Eternos,

[7] Cfr. en el fragmento 50, en Diels: "generado no generado, mortal inmortal, razón tiempo".[6] (*aiōn*). Este *aiōn* (que el frag. 52 compara al niño que juega a los dados) según Gernet habría que considerarlo en Heráclito como una probable derivación del concepto iránico del tiempo infinito (cfr. Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* p. 147). En su opúsculo *(La nozione del tempo seondo Aristotele,* Lanciano, 1933, pp. 14 s.), Abbagnano erróneamente quiere interpretar el *aiōn* como "la vida en la variedad de sus acaecimientos". Sobre el *aiōn* véase: M. Zepf, *Der Gott Aiōn, etc.* en *Arch. für Religionswissenschaft,* 1927.

[8] Cfr. Ad. Levi, *Il concetto del tempo fino a Platone,* p. 62 s.

[9] Que cronológicamente viene inmediatamente después de Heráclito; pero que en nuestro examen presente hemos pospuesto a las varias doctrinas presocráticas del devenir, a fin de ponerla en una más clara antitesis con éstas y en más directa relación con Platón.

[10] Cfr. Diels, 21 en 4ª ed., 31 en la 5ª, B, II.

[11] Frag. 12: en el segundo verso, en lugar del *ápyston* (increíble) preferido por Diels, mantengo con Bignone *(Empédocles,* 308 s.) la acepción *ápayston* (sin término) dada en Philo, *de aeternitate mundi,* 2, p. 3.

por consiguiente, los elementos, eternas también las fuerzas motrices: "como lo fueron pues anteriormente, así lo serán aún; ni creo que nunca quedará vacío de ambas (las fuerzas) el tiempo infinito" *(áspetos aiōn).*[12] Y los elementos, que se encuentran ya unidos ya desunidos por él, en vicisitud continua e incesante, "en cuanto no cesan nunca de transmutarse continuamente, por esta misma razón permanecen siempre inmóviles a través del ciclo".[b 13]

La eternidad resulta, tanto para Empédocles como ya lo era para Heráclito, de la infinita ciclicidad de las vicisitudes: también en él se desarrolla aquella visión cíclica que se había hecho familiar ,en Grecia y que era tradicional entre los órfico-pitagóricos no menos que en la escuela de Mileto; pero en él, como en Heráclito, ella se convierte en fundamento y esencia de la eternidad, puesto que toda la realidad universal queda implicada en la única vicisitud cíclica, sin más multiplicidad de procesos cósmicos colaterales ni infinito continente extracósmico inmutable, como en el caso de los milesios y de los pitagóricos. Pero Anaxágoras, repudiando la ciclicidad y suponiendo que una sola vez en el curso de la eternidad se realiza el proceso cósmico, parece en cambio haber extraído de esos mismos milesios y pitagóricos otro elemento de su concepción del infinito: "el infinito continente",[14] que es tal, no sólo en sentido espacial, sino también en sentido temporal. Hay, en, efecto, para él, un tiempo infinito *(ápeiros chronos)* anterior al comienzo del movimiento y de las formaciones cósmicas, porque el *nous,* cuya acción sin embargo, según el fragmento 4, ha venido a ejercerse simultáneamente sobre varios centros, comienza a mover las cosas sólo después que éstas, por un tiempo infinito, habían estado todas juntas y en reposo[15]. Y aun cuando este movimiento ya se ha iniciado, queda la inmovilidad originaria —que para Anaxágoras representa una consecuencia de la misma infinitud espacial—[16] en todas aquellas partes de la infinita masa envolvente: ("en la gran masa continente" [c]),[17] a las cuales no se ha extendido aún la acción del *nous,* que se desarrolla y propaga en graduación progresiva[18]. Así que la omnipresencia sempiterna de "la Mente que siempre existe" en todo y por doquier[19], no significa sempiterna acción universal; y el curso de las vicisitudes cósmicas, teniendo

[12] Frag. 16.
[13] Frag. 17, vv. 12 s.
[14] Cfr. frag. 2, en Diels, *op. cit.,* 46 en 4ª ed., 59 en la 5ª, B.
[15] Cfr. Aristóteles, *Física,* VIII, I, 250: "dice pues aquél (Anaxágoras) que estando todas las cosas juntamente e inmóviles por un tiempo infinito, la mente produjo en ellas el movimiento y las separó".[7]
[16] Cfr. Aristóteles, *Física,* III, 5, 205: "Anaxágoras, habla de manera absurda acerca de la inmovilidad de lo infinito; dice, pues, que lo infinito se sostiene a sí mismo, y esto porque está en sí mismo. Pues no lo contiene nada diferente. Como si donde está algo, allí estuviese por su propia naturaleza." [8] Nótese aquella afirmación aristotélica según la cual para Anaxágoras el movimiento (devenir) necesita de un *periéjon:* "continente": afirmación que puede valer también en el sentido temporal.
[17] Frag. 14.
[18] Frag. 12: "de una pequeña parte empezó su movimiento rotatorio, y sigue rodando en mayor extensión y seguirá rodando en extensión cada vez mayor".
[19] Frag. 14.

un principio y un desarrollo progresivo en extensión, tiene al infinito como su continente, tanto desde el punto de vista temporal como del espacial. Y este doble concepto de "el infinito continente" (que puede ser en Anaxágoras una derivación de aquella escuela de Anaxímenes a la cual según Teofrasto aquél habría pertenecido) se puede reconocer en su doctrina, a pesar de que nos conste que el "tiempo infinito", separado del devenir cósmico, haya sido puesto por él sólo al comienzo —y no al final— de ese devenir, y nos falte, además, todo documento, tanto en .sus fragmentos como en la doxografía, para demostrar que ¡haya afirmado él un fin de dicho devenir. Sabemos, sin duda, por Aristóteles[20] que Anaxágoras, a diferencia de Empédocles, quien estatuía un retorno cíclico *(ton períodon)* del proceso cósmico, lo hacía cumplir en cambio una sola vez *(hapax);* pero Aristóteles no nos explica si esa única realización se cerraba o no con un término. Éste, sin embargo, parece estar excluido por el hecho de que en *De coelo*[21] Aristóteles distingue en la cosmogonía anaxagórica sólo dos fases, ambas infinitas (una *a parte ante,* la otra *a parte post):* la de la inmovilidad originaria y la de la sucesiva acción motora del *nous.* Y a pesar de que se podría aún dudar acerca de si el infinito desarrollo de ésta no puede tener sedes sucesivas diversas en aquella pluralidad de los mundos de la cual nos habla el fragmento 4 de Anaxágoras, es más probable sin embargo que éste hubiera ya repudiado también el concepto de ciclicidad, así como el de la indisolubilidad del binomio *éjon arjén:* "lo que tiene principio" —*éjon teleutén:* "lo que tiene fin", que la mayor parte de los cosmólogos griegos contraponía al otro (considerado igualmente indisoluble) *agénēton:* "inengendrado" — *anōlethron:* "indestructible", o bien *ánarjon:* "sin comienzo"— *ápauston:* "sin fin".[22] En todo caso queda el hecho de que el desarrollo del devenir surge para Anaxágoras en medio del *ápeiron periéjon:* "continente infinito", tanto del tiempo como del espacio.

[20] *Física,* I, 4, 187. Por cierto, los testimonios aristotélicos, como lo demostró de la manera más decisiva H. Cherniss *(Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* y *Aristotle's Criticism of Plato the Academy,* Baltimore), no pueden utilizarse sin cautelas críticas. Pero es inaceptable el rechazo total de los mismos y de los de Teofrasto y toda la doxografía, mantenido por J. Zafiropulo en sus reconstrucciones, a veces muy personales, del pensamiento presocrático *(Anaxagore de Clazòmene,* 1948; *L'école éléate,* 1910, París, Les belles lettres).
[21] *De coelo,* II, 6, 288.
[22] Esta última expresión es de Parménides, frag. 8, v. 27: las demás son comunes a varios filósofos.

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] ξυνόν γαρ αρχή και ττέρας έπί κύκλου περιφερείας.
[b] ταύτηι δ' αίέν έασιν ακίνητοι κατά κυκλον.
[c] έν τω πολλψ περιέχοντι.

NOTAS

1 κόσμον τόνδε, τον αυτόν απάντων, οοτε τις θεών ούτε ανθρώ πων έποίησεν, αλλ' ήν άεί κάί εστίν και εσται ττΟρ άείζωον, άπτόμενον μέτρα και αποσβεννύμενον μέτρα.
2 οδός άνω κάτω μία και ώυτή.
3 ποιεί δέ και τάξιν τινά και χρόνον ώρισμένον της τοΟ κόσμου μεταβολής κατά τίνα είμαρμένην ανάγκην.
4 έκ πάντων έν και έξ ενός πάντα.
5 ήν άεί και έστιν και έσται πύρ άείζωον, άπτόμενον μέτρα και άποσβεννύμενον μέτρα.
6 γενητόν άγένητον, θνητόν άθάνατον, λόγον αίώνα.
7 φησι γάρ έκεϊνος (Αναξαγόρας) όμοΟ πάντων όντων και ήρεμούντων τόν άπειρον χρόνον, κίνησιν έμποιήσαι τόν νοΟν και διακρΤναι.
8 'Αναξαγόρας δ' άτόπως λέγει περί της τοΟ απείρου μονής· στηρίζειν γάρ αυτό φησι τό άπειρον τούτο δέ δτι έν αύτφ· δλλο γάρ ουδέν περιέχει ως δπου αν τι ή, πεφυκός ενταύθα εΤναι.
9 από τοΟ σμικρού ήρξατο περιχωρεΐν, έπί δέ πλέον περιχωρεΐ, και περιχωρήσει επί πλέον.

CAPÍTULO VI

LA INFINITUD TEMPORAL COMO CADENA DE CAUSAS Y EFECTOS EN LOS ATOMISTAS

Un visión un tanto diferente de la infinitud temporal (de la cual, por otra parte, puede reconocerse como precedente parcial la teoría del elcata Meliso de Samos que examinaremos más adelante) aparece, con pleno desarrollo de la-concepción mecanicista y de la multiplicidad infinita de las series de desarrollos coexistentes, en la tscucla atomista.[1] En cuya doctrina la concepción de la infinitud temporal se separa explícitamente de la convicción de la ciclicidad del devenir y de la continua renovación, eternamente idéntica, de la misma serie de vicisitudes. Sustentadores típicos y declarados de la infinita multiplicidad de los mundos, Leucipo y De-mócrito son conducidos por ella a la afirmación de un infinito variar de las series de los desarrollos cósmicos: ellos (nos dice Simplicio)[2] "suponían que los mundos se generaban hasta el infinito siempre generándose unos y disolviéndose otros". De suerte que la serie que nunca tiene principio ni fin ni en el tiempo ni en el espacio, se integraría sucesivamente de vicisitudes siempre nuevas y diversas[3].

El principio unificador de esa inmensa y siempre cambiante variedad de combinaciones y dispersiones de los infinitos átomos en el espacio infinito, sólo lo da la ley universal, eterna, de la necesidad causal: el único fragmento de Leucipo que se ha conservado dice que "nada ocurre sin razón, sino que todas las cosas acaecen por una razón y por necesidad".[4] Y de Demócrito nos dice Aristóteles[5] que "remite todas las cosas a la necesidad", y Cicerón nos dice que "prefirió asumir que todo ocurra por necesidad antes que separar de los átomos los movimientos naturales".[6] De

[1] No cabe insistir sobre la posterioridad cronológica de los atomistas (así como de Anaxágoras) al desarrollo de la escuela eleática, de la cual hablaremos después por las razones ya apuntadas.

[2] *Física,* 257 b.

[3] Más tarde Epicuro pondrá de relieve cómo este infinito variar de cada una de las partes de la realidad universal se identifica con una infinita y constante identidad en la infinitud del universo.

[4] Cfr. Diels, *op. cit.,* 67 B, 2.

[5] *De generatione animalium,* V, 8, 789.

[6] *De fato,* 10, 23.

aquí que la infinita sucesión de los fenómenos aparece procediendo de la eternidad del movimiento intrínseco, por naturaleza, a los átomos; movimiento por el cual se generan los choques y se produce la infinita cadena de las causas y los efectos.

La eternidad del movimiento es un supuesto necesario, que es asumido como dato, del cual no cabe otra explicación que. la siguiente: que existía también antes, en un *antes* que se desplaza hasta el infinito en la serie regresiva del pasado y de las causas, así como el *después* se desplaza hasta el infinito en la serie progresiva del futuro y de los efectos. "Siempre dicen (Leucipo y Platón) que existe el movimiento; pero el porqué... no lo dicen." Así Aristóteles,[7] quien escribe en otro lugar: "creer que sea suficiente por completo este principio: que así siempre es o acaece, no es hipótesis correcta; pero a esto Demócrito reduce las causas de la naturaleza, diciendo que también en el tiempo anterior ocurría lo mismo; pero no cree estar en el deber de buscar la causa de la eternidad... En conclusión, hasta aquí se ha dicho que no hubo ni habrá nunca tiempo en el cual el movimiento no haya sido o no haya de ser".[8]

Nos hallamos, con esto, en una concepción de la infinitud temporal que está por completo al margen de la ley de la ciclicidad: no hay ya en la serie de las vicisitudes una reunión del fin con el principio que cierre el círculo y extermine la continuidad infinita como interminable renovación constante del mismo recorrido. La representación del círculo se la sustituye por la de la recta, que se prolonga hasta el infinito en sus dos direcciones opuestas y que no tiene principio porque no puede tenerlo, así como no tiene fin porque tampoco puede tenerlo, sin que para semejante conclusión sea necesaria la constante conversión del principio con el término y la identidad recíproca de éstos, o intrínseca a la forma circular. Aquí, la infinita sucesión temporal, siempre diversa, es la misma que la siempre diversa infinita serie de los movimientos e intinita cadena de las causas y los efectos: la infinitud se afirma porque sería contradictorio suponer una limitación dado que un límite del tiempo, en el pasado o en el futuro, no puede ser sino otro tiempo ulterior, y este hecho nos impulsa siempre a un más allá del límite, en un proceso infinito[9].

Pero esta concepción de la eternidad como infinita sucesión temporal de movimientos y acaecimientos siempre diversos, está ligada, en el atomismo, a la otra concepción de la infinita permanencia de la identidad, que se afirma, mejor aún que en la eternidad del movimiento atómico (el cual existe siempre porque ya existía antes), en la indestructibilidad e inmutabilidad eterna de los átomos, los cuales no admiten variaciones cualitativas, porque son todos cualitativamente idénticos, ni variaciones cuantitativas disminuciones o aumentos) o de forma, porque son todos ellos indivisibles. En esta eterna inmutabilidad de todo ente real singular se

[7] Aristóteles, *Metafísica,* XII, 6, 1071.

[8] Aristóteles, *Física,* VIII, I, 252.

[9] Así para Demócrito (cfr. Aristóteles, *Física,* VIII, I, 251 b.) la existencia del tiempo *inengendraio* prueba que no todo tiene nacimiento.

satisface una exigencia que ya había sido afirmada vigorosamente (diremos) en el seno del eleatismo por Meliso de Samos, como condición de cualquier hipotética multiplicidad de los entes[10], después que Parménides la había estatuido para el .ente único.

[10] En este sentido —aun sin encarar la discusión en torno a la transitoria pertenencia de Leucipo a la escuela de Elea, de lo cual sin embargo hablan Teofrasto, citado por Simplicio, *Física,* 21, 4 y otros— no puede discutirse la dependencia de la doctrina de Leucipo al eleatismo, respecto de lo cual ya hablaba claramente (como ha mostrado Burnet, *Early greek philosophy,* § 17)), Aristóteles *(De generatione et corruptione,* I, 8, 324 b). Burnet tiene razón en atribuir a Meliso el mérito de "haber descubierto, adelantándose a los mismos pluralistas (atomistas), la única vía por la cual la teoría de la multiplicidad de las cosas podía elaborarse sólidamente" (§ 170). A lo cual objeta Calogero *(Studi sull'eleatismo,* Roma, 1931, pp. 83, sig. en nota) que la hipótesis de una multiplicidad que hubiese mantenido eternamente la propia identidad *cualitativa,* no se encuentra sólo en los atomistas, sino ya, y antes que en ellos, en algunos otros pluralistas (Empédocles y Anaxágoras), de los que no puede decirse que sean descendientes de Meliso, toda vez que la polémica de Meliso se dirigiría precisamente más bien contra Anaxágoras, según Burnet y Cassirer (recordados por Calogero), y contra Empédocles, agregamos, según Covotti *(Un metafisico polemista,* memoria de la Soc. Real de Nápoles, 1914). Pero la objeción de Calogero no da aquí en el blanco. La exigencia, afirmada por Meliso en su frag. 8, no mira sólo a la eterna conservación de los atributos *cualitativos* de cada real singular, en cuanto tal, sino también a la de los atributos *cuantitativos,* negando que la realidad de lo múltiple sea conciliable con disminuciones y consunciones (variaciones cuantitativas), de la misma manera que con las transmutaciones de cualidad. Ahora bien, a esta exigencia de la eterna invariabilidad *cuantitativa* además de cualitativa de las cosas reales singulares, afirmada también por la hipótesis de la pluralidad, no respondían de ninguna manera ni los *rizomas* (raices o elementos cósmicos) de Empédocles ni las *homeomerías* (partículas similares) de Anaxágoras, siempre susceptibles de divisiones, pero sí respondían a ello únicamente los átomos de Leucipo y de sus continuadores.

CAPÍTULO VII

EXTRATEMPORALIDAD E INFINITUD EN EL CONCEPTO ELEÁTICO DE LO ETERNO

Pero otro aspecto de la doctrina atomista de la eternidad había hallado también su preparación en el pasaje de Parménides a Meliso. Nos referimos a la concepción de la eternidad como infinita duración temporal ya que no se presenta, bajo la forma cíclica (inconcebible para Meliso, cuyo repudio de todo devenir le impedía admitir la ciclicidad del proceso de este), sino bajo la forma de una recta infinita que, desde el presente, procede interminablemente hacia las dos opuestas direcciones del pasado y del futuro. Esta concepción de la infinita sucesión temporal, que en el atomismo viene a constituirse por momentos siempre diversos, en Meliso se componía de momentos todos ellos idénticos en su contenido; pero aun en la afirmación de la inmutable identidad eleática representaba ella un retorno a la fórmula heraclítea y una transformación de la doctrina de la eternidad que Parménides había definido claramente como extratemporalidad.

Jenófanes, negando todo movimiento a su Dios eterno[1], había ofrecido un camino para semejante concepción de lo extra temporal; mas al reconocer a su Dios una actividad perceptiva e intelectiva[2], venía a sostener en él un movimiento interior, que de su eternidad hacía solamente una infinita duración de la cual no quedaba, en consecuencia, excluido el acaecer. Más explícita negación del cambio aparece en el mencionado fragmento de Epicarmo: los dioses son seres que permanecen siempre iguales a sí mismos, y siempre en iguales condiciones. Pero aun con semejante inmutabilidad, que recuerda la que más tarde atribuirá Platón a las ideas, la eternidad queda todavía en Epicarmo, como en la teogonía de Ferécides. como un durar a través del tiempo: "siempre estuvieron presentes, siempre fue".[a]

[1] Cfr. frag. 26 en Diels *op. cit.,* II en la 4ª ed., 21 en la. 5ª, B: "siempre permanece en el mismo lugar sin moverse en lo más mínimo, ni le cumple a él desplazarse ora aquí ora allá".[1] Negación de movimiento es también la polémica en contra de la afirmación, de Anaxímenes y de los pitagóricos, acerca de una respiración del cosmos: "si tampoco respira" [2] (Diόg., L. XI, 19; en Diels, *op. cit.,* II en 4ª ed., 21 en la 5ª, A, I).

[2] Cfr. frag. 4: "en su totalidad ve, en su totalidad piensa, en su totalidad oye".[3]

En Parménides, en cambio (como es sabido) el ser inengendrado e indestructible[3] está, en su eterna inmutabilidad, absolutamente fuera del tiempo y de la sucesión: no admite ni un tiempo pasado ni un tiempo futuro; sino sólo el eterno inmutable presente. "Nunca *fue* ni *será,* porque *es* ahora, conjuntamente, todo uno continuo."[4] Pasado y futuro son negaciones del ser, para el cual la única verdadera expresión es el presente: *éstin:* "es", y más allá de esto no hay sino la negación del ser, *ouk éstin:* "no es".[5] Y al *ouk éstin* equivale todo *fue* o *será*[6], todo *antes o después*[7]*:* de modo que en la eterna inmutabilidad del presente queda excluido todo principio y todo fin[8].

Así, la eternidad extratemporal se presenta como una de las más decisivas negaciones de todo límite temporal; su infinitud consiste en su misma superioridad o trascendencia relativa a cualquier determinación, la cual, en cuanto límite, sería justamente negación. En esto, precisamente, reside la causa por la cual al ser eterno ("inengendrado e indestructible"[b]) lo llama Parménides *atéleston* (vv. 3-4 del fragmento 8), o sea infinito, que no tiene término: aquellos términos que hasta el v. 27 del mismo fragmento se especifican como principio y como fin excluidos por el ser: "que no tiene principio ni fin".[c]

Pero ya en esta negación de los límites y en esta afirmación de la infinitud es evidente que la extratemporalidad (que de Parménides la tomará después Platón para su concepción de lo eterno), no es en el mismo Parménides tan estricta transcendencia respecto de la sucesión temporal como para excluir toda referencia a esta última[9]. Y tal referencia aparece también evidente en la continuación del mismo fragmento 8, donde, entrelazando al motivo lógico-verbal, que tanta importancia tiene sin embargo en la formación de su doctrina[10], el motivo ontológico, Parménides busca

[3] "inengendrado e indestructible",[4] frag. 8 en Diels, *op. cit.,* 18 en la 4ª ed., 28 en la 5ª, B, v. 3.

[4] Vv. 5-6 del mismo frag. 8 "ni fue nunca, ni será, porque es ahora todo conjuntamente—único continuo".[5]

[5] Cfr. en los vv. 15-16 del mismo frag., la oposición decisiva *(Krisis):* "el problema decisivo está en esto: o es o no es".[6]

[6] Cfr. v. 5 "fue—será"; v. 20 "fue—está por ser".[7]

[7] Cfr. v. 19: "¿cómo podría el ser enstir posteriormente? ¿o cómo podía haber existido?" [8]

[8] Cfr. v. 21: "de esta manera queda apagado el nacimiento y la incognoscible destrucción".[9]

[9] De esto, en parte, se dio cuenta Calogero *(Studi sull'eleatismo,* Roma, 1931, p. 66, al final de la nota) a propósito del *atéleston:* "infinito". Es el caso de recordar ademas que, atendiendo a una de las *aporías* del *Parménides* de Platón (141-142), la extratemporalidad del *ésti:* "es" se debía reconocer como imposible por sí misma. El *ésti* es en sí mismo "participación en el tiempo presente o ahora".[10] Lo cual significa que el presente puede afirmarse, como tal, sólo en calidad de negación del pasado y del futuro, y los implica en sí mismo para negarlos, es decir, que implica la sucesión temporal.

[10] Sobre el papel que ha representado el motivo lógico-verbal en la formación de la doctrina parmenídea véanse especialmente los mencionados *Studi sull'eleatismo* de Calogero y mis *Note sull' eleatismo* en Rivista di Filologia, 1934, y en *Problemi del pensiero antico,* Bolonia, 1936.

otra prueba de la eterna presencia del ser en la contradicción intrínseca a todo nacimiento o destrucción (a lo cual se reduce también cualquier acrecentamiento o variación), en cuanto se cumplirían a partir de la nada, o en la nada, es decir en cuanto serían relaciones con lo irreal y lo impensable[11]. Y en el primer desarrollo que de esta prueba hace respecto del nacimiento, vemos despuntar el *antes y* el *después* —es decir, la sucesión temporal— no como consecuencia del devenir, sino como presupuesto de él, necesario para su ubicación. Si el nacimiento fuese posible a partir de la nada (se pregunta Parménides) ¿qué razón o necesidad se podría presentar para que ocurriese en un determinado momento del tiempo y no en otro, más bien antes que después o viceversa?: "¿qué necesidad pues puede haberlo empujado a nacer antes o después, teniendo su principio de la nada?"[d 12]

He aquí entonces el *antes* y el *después* no condicionados por el devenir, sino como condiciones de él, en cuanto que éste debe justamente hallar su ubicación en aquéllos. El problema que se plantea para cualquier acaecer, el problema de por qué tendría que asumir dicho acaecer una colocación determinada y no otra, surge precisamente de presuponer la realidad del continente temporal, del cual todo acaecimiento singular vendría a ocupar sólo un momento o porción. Mientras que en el caso de la plenitud absoluta del ser ("ser absolutamente total",[e] v. II) este problema no se plantea, ni exige esta justificación, porque no es un acaecer sino un permanecer *(ménein)* idéntico en lo idéntico[13]. Y así también el ser excluye, sin duda, el pasado en cuanto implique destrucción y el futuro en cuanto implique nacimiento, pero no excluye el *antes y* el *después* de la permanencia igual y constante de su realidad. De esta suerte, de la afirmación de la extratemporalidad (que era, sin embargo, una concepción de la infinitud del permanecer, *atéleston:* "infinito") se abría el tránsito a la afirmación de la infinita duración o permanencia en la infinitud temporal. El cual es el mismo tránsito que se cumple, en la misma escuela eleática, con Meliso, quien, por consiguiente, en este sentido, aun volviendo a una fórmula de Heráclito no reniega de la doctrina parmenídea, sino que desarrolla explícitamente un motivo que estaba implícito en ella.

[11] La prueba, en los vv. 6 ss. del frag. 8, es desarrollada sólo para el nacimiento y el acrecentamiento; pero en los vv. 19 ss. es unida al nacimiento también la destrucción, y como es excluido el ser futuro ("existiría posteriormente" o bien, "está por ser")[11] en cuanto implicaría nacimiento, así también es excluido el ser pasado ("habría existido", o bien "fue")[12] en cuanto implicaría la destrucción. De tal modo se concluye, en el v. 21, que quedan cancelados igualmente el nacimiento y la incognoscible destrucción.

Justamente Calogero *(op. cit.,* 61 s.) ha insistido sobre la correspondencia de las dos primeras expresiones, antes mencionadas, al "será" y de las otras dos al "fue".[13] Con la interpretación de estas dos últimas en el sentido de "generarse" o "venir a la existencia" (Diels, Burnet, etc.), la comprensión de la argumentación se halla gravemente obstaculizada. Y agregamos que otro tanto debe decirse del *mounogenés* del v. 4, interpretado frecuentemente como *unigénito* (en lugar de entenderlo como *solo-existente),* que viene a equivaler al *aieigenétēs:* "siempre existido".

[12] Vv. 9-10, del frag. 8.

[13] Cfr. vv. 29-30, del frag. 8.

En la concepción de la infinitud temporal en Meliso deben ponersr de relieve tres puntos de especial importancia:

1º) que el eterno permanecer *(ménein)* de Parménidcs se traduce en él infinito durar siempre idéntico a través de la extensión infinita del tiempo, sin límites ni hacia el pasado ni hacia el futuro; por esto, a la negación parmenídea del *es* y del *será* se la reemplaza con la reproducción de una fórmula heraclítea, mediante la afirmación de que "siempre ha sido lo que ha sido y siempre será" [14] y que "en cuanto no tuvo nunca nacimiento, *es* y siempre *ha sido y* siempre *será".*[15] La unitotalidad del ser parmenídeo *(homoú pan:* "todo conjuntamente', o bien *pámpan pelénai:* "ser absolutamente total") significando el tener todo en sí y ser lo único existente[10], se traducía, ya en Parménidcs, en carencia de todo límite por la negación de cualquier otro ser —coexistente, o precedente o consecuente— y se convertía, por tanto, en la infinitud del *agénēton kai anōölet hron;* "in-engendrado e indestructible", que justamente en su totalidad *{púlon:* "todo") era llamado *atéleston:* "infinito",[17] con .una expresión equívoca entre la temporalidad y la espacialidad por cuanto incluía a ambas a la vez. Con Meliso estas concepciones, apenas esbozadas o implícitas todavía en Farménides, se hacen explícitas y expresamente declaradas, y es afirmada claramente la carencia de todo límite, D sea, la infinita extensión tanto temporal como espacial[18].

En perfecta correspondencia con la afirmación parmenídea, de que el "inengendrado e indestructible" (o sea, "sin comienzo ni fin", según las expresiones del v. 27 del fragmento 8), en cuanto tal es *atéleston:* "infinito", Meliso por su parte afirma que el ser, en su eterna duración, es —como el inengendrado indestructible de Parménides— sin principio ni fin y por consiguiente infinito: "no tiene principio ni fin, sino que es infinito." [f 19]

[14] Frag. I en Diels, *op. cit.,* 20 en 4ª ed., 30 en la 5ª, B: "siempre fue lo que fue y siempre será".[14]

[15] Frag. 2: "puesto que por cierto no tuvo nacimiento, es y siempre fue y siempre será".[15] La Fórmula de Heráclito (frag. 30), que ya hemos citado, era: "siempre fue y es y será, etcétera".[16]

[18] *Mounogenés:* "único existente", que en Parménides, según hemos dicho, no puede significar *unigénito,* como, sin embargo, suele traducirse.

[17] Cfr. vv. 3 y 4 del frag. I. Veremos más adelante, al hablar de la infinitud espacial, de qué manera este *atéleston:* "infinito" puede concordar con *ouk ateleutēton* "no sin fin" del v. 32 y con *tetelesménon pantóthen:* "cumplido en toda parte" (en forma de esfera perfecta) de los vv. 42 ss.

[18] En Parménides es más evidente el pasaje de la coexistencia a la duración, o sea la deducción que procede de la unitotalidad *(homoû pân:* "todo conjuntamente") a la eternidad; en Meliso es más neta la afirmación recíproca, que la eternidad significa también infinitud. Pero también esta afirmación, por bosquejada o implícita que se halle, brota en el mencionado *atéleston:* "infinito" de Parménides.

[19] Cfr. frag. 2, inmediatamente después de las palabras antes mencionadas del mismo frag. Es sabido que la proposición ha escandalizado a críticos antiguos y modernos, quienes no han pensado, sin embargo, en establecer las confrontaciones del caso con las análogas expresiones de Parménides. De la confrontación resultaría evidente que la ambigüedad de las expresiones *arjē* ("principio"), *teleytē* ("fin"), *ápeiron* ("infinito") y similares depende del hecho, que son *límites,* tanto el antecedente y consecuente, cuanto el coexistente, y que la unitotalidad del ser eterno debiendo excluir, por

Y agrega poco más adelante,, en el mismo fragmento, recordando de cerca el: "es necesario que sea absolutamente total o que no exista" [g] de Parménides[20], que el ser eterno puede pertenecer sólo a aquello que sea total: "pues no es posible que tenga existencia siempre, lo que no es todo".[h] O sea, como el *ser* es por sí mismo eterno, así es por sí mismo *el todo,* es decir, que no puede tener límites constituidos por otros seres, precedentes, sucesivos o coexistentes: infinito, por consiguiente, tanto en el tiempo como en el espacio. "Sino que como existe siempre, así es preciso que siempre sea infinito por su magnitud"' (frag. 3); mientras que aquello que tenga principio o fin (es decir, límites temporales o espaciales) no puede ser ni eterno ni infinito: "nada que tenga principio y fin puede ser ni eterno ni infinito" [j] (frag. 4). Y así, el ser es eterno e infinito, uno e idéntico consigo mismo: "de esta manera, pues, es eterno e infinito, único y todo igual" [k] (frag. 7).

De tal modo, la afirmación de la eterna totalidad del ser se desdobla en los desarrollos colaterales y conjuntos de la infinitud temporal y de la infinitud espacial, que son para Meliso, como en general para todo el pensamiento de su época, "aspectos coesenciales (escribe Calogero) del ente, recíprocamente tan necesarios, que es posible considerarlos, tanto al uno cuanto al otro, como condiciones y como condicionados conjuntamente".[21]

Los otros dos puntos que deben destacarse en esta concepción de la infinitud temporal son:

2º) que hasta en el caso de la hipótesis pluralista, Meliso muestra que es condición de la realidad de cualquier ser la inmutabilidad cualitativa y cuantitativa de él, o sea su idéntica permanencia a través de la duración

síi misma, a ambos, conduce, también por sí misma, a la doble infinitud: temporal y espacial. Por eso, Platón *(Parménides,* X, 137 d), pudo reproducir casi *ad litteram* las palabras de Meliso: "infinito, pues, es el uno, si no tiene ni principio ni fin"[17] asumiendo las palabras *arjē;* "principio" y *teleytē:* "fin", en sentido espacial: "y por cierto fin y principio son límites de cada uno".[18] Y por la misma razón el propio Aristóteles *(Física,* III, 4, 203) pudo desarrollar la demostración de que el *ápeiron:* "infinito" debía ser principio *(arjē),* mostrando que si tuviese, en cambio, un principio, éste seria un límite *(péras)* de él; de manera que él debía ser inengendrado e indestructible, siendo principio *(arjē)* y fin *(teleytē)* necesariamente ligados entre sí. Pero después de haber pasado así (por medio del concepto de *arjē:* "principio") de la espacialidad del *ápeiron:* "infinito" a su infinitud temporal, Aristóteles vuelve de ésta a la espacialidad (siempre por medio del mismo concepto de *arjē*), advirtiendo que como *principio* de las cosas, el *ápeiron* debe en consecuencia abrazarlas a todas *(periéjein hápanta).* Todos estos pasajes son siempre determinados y justificados por el subyacente concepto de unitotalidad.

[20] V. II del frag. 8.

[21] *Studi sull'eleatismo,* ya citados, p. 65. Véanse sobre la compleja cuestión, los escritos de O. Kern, *Zur Würdigung des Melissos,* 1880; de Apelt, *Melissos bei Seudo-Aristóteles (Jahrb. für Klass. Philol.),* 1886; de A. Chiappelli, *Sui frammtnti e sulle dottrine ii Melisso di Samo* (*Mem. Acc. Lincei),* 1889; de M. Offner, *Zur Beurteilung des Melissos (Arch. f. Gesch. d. Philos.),* 1890 y las observaciones de Burnet *(op. cit.,*§ 66) y de Calogero *(op. cit.,* 62 ss.). Sobre la cuestión vuelvo mis adelante.

infinita[22]. Esta aplicación de la exigencia de la infinita duración (inmutable permanencia) transferida del terreno de la afirmada realidad unitotal al de la hipotética multiplicidad, para cualquier realidad singular de la cual tuviera la tal multiplicidad que componerse, queda sin embargo para Meliso como argumento perentorio para excluir la realidad de lo múltiple; pero (como ya lo hemos dicho) se convierte con Leucipo en condición intrínseca de la misma multiplicidad infinita de los átomos. Y así la argumentación, desarrollada originariamente con propósito negativo, viene a asumir función e importancia positiva y fundamental en el desarrollo de las concepciones cosmológicas. Y al mismo tiempo, como lo ha notado Calogero[23], la fórmula que en esta misma argumentación de Meliso se utiliza para expresar la exigencia de la identidad permanente de cada ser real ("que lo que era y lo que es ahora sean iguales" [l]), ofrece el modelo a la fórmula aristotélica posterior relativa a la esencia o sustancia del ente ("ser lo que era"[ll]), que trasciende igualmente la condición de la limitación temporal.

3º) que en Meliso hay una conciencia de la extensión inconcebible de la infinitud temporal, cual difícilmente se podría hallar en otros filósofos anteriores a él. Meliso asume como hipótesis una duración que pueda parecer enorme (diez mil años: la duración que algunos le asignaban al *gran año,* en cuyo curso debía haberse cumplido el entero ciclo de la formación o desintegración del cosmos), y de esta duración que al pensamiento común, aferrado a la unidad de medida que ofrece la experiencia y la vida humana, parece de grandeza desmesurada, él hace, por hipótesis, un infinitesimal en el cual la infinitud espacial del ser universal no alcanza a cambiar sino en una imperceptible cantidad (el grosor de un cabello); pero de la suma de esos infinitesimales en la continuidad de la sucesión temporal, llega a constituirse tal grandeza que, cabello por cabello, viene a ser, en la totalidad de los tiempos, absorbida la totalidad infinita del ser universal[24]. De la proporción:

diez mil años es a la infinita totalidad de los tiempos como el cambio de un cabello es a la destrucción del infinito ser universal,

viene a constituirse la visión de la infinitud temporal en Meliso. Una visión notable sin duda, por la madura conciencia que en ella se manifiesta de la inconcebible extensión del tiempo infinito.

[22] Cfr. frag, 8: "que cada cosa sea siempre tal cual es ahora ... Que sean iguales lo que fue y lo que es ahora".[19]

[23] *Studi sull'eleatismo,* p. 82.

[24] Cfr. frag. 7, § 2: "sin embargo, si se volviera diferente, en la medida de un cabello solamente, en el curso de un número inmenso (diez mil) de años, quedaría todo destruido en la totalidad del tiempo".[20]

CITAS GRIEGAS

TEXTO

a ἀεί παρήσαν, ἀεί ἧς.
b ἀγένητον και ἀνώλεθρον.
c ἄναρχον ἄπαυστον.
d τί δ' ἄν μιν και χρέος ορσεν
ὕστερον η πρόσθεν, τοΟ μηδενός ἀρξάμενον, φΟν;
e πάμπαν πελέναι.
f αρχήν ούκ έχει ουδέ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρον έστι.
g πάμπαν πελέναι χρεών έστι ή ουχί.
h *ού* γαρ ἀεί είναι ἀνυστόν, δ τι μή ττάν έστι.
i 'Αλλ* ώσπερ εστίν ἀεί, οοτω και τό μέγεθος ἄπειρον ἀεί χρή είναι.
j αρχήν τε και τέλος έχον ουδέν ούτε ἀΐδ.ον ούτε ἄπειρον έστιν.
k ούτως ούν ἀΐδιόν έστι και ἄπειρον και έν και δμοιον πάν.
l ' δ τι ή"ν τε και δ νθν δμοιον εἶναι.
ll τό τί ή« FTVOCI.

NOTAS

1 αίεί δ' έν ταύτφ μίμνει κινούμενος ουδέν
ουδέ μετέρχεσθαί μιν έπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.
2 μή μέντοι ἀναπνεΤν.
3 ούλος όρά, ούλος δε νοεί, ούλος δέ τ' ακούει.
4 ἀγένητον και ἀνώλεθρον.
5 ουδέ ποτ' ήν ούδ' έσται, έπει νυν εστίν όμοΰ πάν, - Εν, συνεχές.
6 έστιν f) ούκ έστιν.
7 ήν-έσται, έγεντο - μέλλει Ισεσθαι.
8 πώς δ' αν έπειτα πέλοι το έόν; πώς δ' αν κε γένοιτο;
9 τώς γένεσις μέν ἀπέσβεσται και απυστος όλεθρος.
10 μέθεξις τού χρόνου νυν παρόντος.
11 έπειτα πέλοι - μέλλει έσεσθαι.
12 γένοιτο - έγεντο.
13 έσται - ήν.
14 ἀεί ήν δ τι ήν και ἀεϊ έσται.
15 δτε τοίνυν ούκ έγένετο, έστι τε και ἀεί ήν κα] ἀεί έσται.
16 ήν ἀεί και έστιν και έσται κτλ.
17 ἄπειρον ἄρα τό έν, εί μήτ' αρχήν μήτε τελευτήν έχει.
18 και μήν τελευτή γε και αρχή πέρας εκάστου.
19 ἀεί εΤναι έκαστον, οΤόν πέρ έστιν.... δ τι ήν και δ νθν δμοιον εΤναι.
20 εί τοίνυν τριχί μιή μυρίοις έτεσιν έτεροΐον γίνοιτο, όλεΐται πάν
έν τω παντί χρόνω.

CAPÍTULO VIII

LA ETERNIDAD TRASCENDENTE, LA PERENNIDAD DEL MOVIMIENTO Y LA INFINITUD DEL TIEMPO EN PLATÓN

Con Meliso, sin embargo, se perdía en el mismo eleatismo aquel concepto parmenídeo de la eternidad como absoluta presencialidad, que era por sí mismo la negación más radical de toda distinción o límite temporal. Tal concepto es retomado por Platón, sin que ello signifique para él exclusión de la existencia temporal, como había intentado concluir Parménides: la afirmación del mundo del ser eterno en Platón no lleva ya en sí la negación del mundo del devenir, sino tan sólo la inferioridad de éste y su dependencia respecto de aquél, tanto para su existencia cuanto para su misma conceptibilidad.

La eternidad y el tiempo tienen cada cual su propia esfera de dominación: la una, en el mundo inteligible de las ideas inmutables, el otro, en el mundo sensible del cambio. A la esencia eterna[a] no se aplican rectamente las especies del tiempo (pasado, presente, futuro); es un error decir de ella que *era, es* y *será,* aplicándole tres especies que convienen solamente al devenir que se desarrolla en el tiempo[1], pues según la verdadera razón de la eternidad sólo le convendría el *es.* Pero puesto que el *es* tiene una posición ambigua entre la extratemporalidad y la pertenencia al tiempo como su especie, también en Platón, como ya en Parménides, la eterna presencialidad tiende a convertirse en perenne duración, que implica en si una tácita referencia a la sucesión temporal: con aquel *aéi:* "siempre", que se aplica a la definición de los seres eternos para indicar su permanencia[2], mientras se aplica por otra parte al devenir para indicar de él su incesante nacer[3]; con la misma expresión *aiōn* que probablemente Herá-

[1] *Timeo,* 57 s.: "decimos pues, por cierto, que fue, es y será, mientras, de acuerdo a la razón verdadera, le conviene únicamente el 'es'; en cambio el 'fue' y el 'será' es conveniente decirlo de la generación que procede en el tiempo: pues ambos son movimientos".[1] La asociación con el *era y* con el *será* convierte en especie del tiempo también al *es,* que por sí solo debería expresar lo extratemporal.

[2] Por ejemplo: *Filebo,* 59 c: "las cosas que existen siempre";[2] *Timeo,* 37 d: "lo que está siempre inmóvil en el mismo estado".[3]

[3] Cfr. *Timeo,* 17 d: "lo que es siempre, no teniendo nacimiento",[4] contrapuesto a: "lo que siempre está en devenir y nunca es".[5]

clito[4] había usado en el sentido de tiempo *(aevum),* y que de todos modos en Platón[5] indica algo eterno caracterizado por su permanecer *(ménein);* con el definir el ser eterno como un existir para *toda* la eternidad[6], que viene así a convertirse en una suma infinita de infinitos momentos de inmutable existencia; y por último, como veremos más adelante, poniendo entre las eternas perfecciones del ser también aquella bondad que determina la actividad creadora por la cual el eterno permanecer se convierte en un eterno proceso de creación.

Así, precisamente por su permanecer invariado, la eternidad viene a implicar una confrontación entre el *antes* y el *después,* que se renueva hasta el infinito y tiende a presentarse como duración infinita, que es, en primer lugar, sede de la sempiterna presencialidad del *aéi on:* "siempre existente", pero puede ser de la misma manera, secundariamente, sede también del incesante nacer, del *aéi ginómenon:* "que está siempre en devenir". Así la eternidad con toda su trascendencia puede incluir el tiempo y compararse con él; y hasta puede ser modelo para su *imagen perenne,* que es el tiempo en su moverse según el número[7]. Imagen móvil de la eternidad[b], según la expresión del *Timeo,* 37 d, el tiempo está con ella en la relación de semejanza[8] que caracteriza siempre la relación entre el mundo de los fenómenos (devenir) y el mundo de las ideas (ser). La semejanza, en este caso, consiste ante todo y sin discusión en el orden cíclico[9] que asumen los movimientos del cosmos por la acción reguladora del alma universal, la cual, extendiéndose en el cosmos desde el centro hasta el extremo cielo, abrazándolo todo circularmente desde fuera y envolviéndose en sí misma, constituye el principio divino de una vida inagotable[c] y sabia por todo el conjunto del tiempo.[d 10]

Pero esta frase "por todo el tiempo" nos lleva a otro posible punto de semejanza entre tiempo y eternidad, o sea al examen del problema inherente al atributo *aiōnios;* "eterno", conferido por Platón al tiempo, que es imagen del *aiōn:* "eternidad"; es decir, al problema siguiente: si para Platón el tiempo se asemeja a la eternidad sólo en que imita de ella su inmutable permanencia por medio del orden cíclico que le fue conferido gracias al alma (de manera que siempre retorna sobre sí mismo y renueva la misma serie de vicisitudes en el día, en el mes, en el año, sobre todo en el *gran año* mensurado por el número perfecto),[11] o se le ase-

[4] Cfr. frags. 50 y 52.

[5] Cfr. *Timeo,* 37 d.

[6] Cfr. *Timeo,* 38 b: "el ser existe por toda la eternidad".[6]

[7] *Timeo,* 37 d: "una imagen eterna, que se mueve según el número, de la eternidad que permanece en la unidad".[7]

[8] *Homoiōma:* "semejanza, imagen" *(Fedro,* 250 a): que Platón, como es sabido, explica ya como participación, ya como imitación. De imitación habla el *Timeo.* 38 a: pasado, presente y futuro son "especies del tiempo, que imita la eternidad".[8]

[9] *Timeo,* 38 a: "de lo que se mueve cíclicamente de acuerdo al número".[9]

[10] *Timeo,* 36 d.

[11] *Timeo,* 39 d: "el perfecto número del tiempo cumple el año perfecto".[10]

meja, en cambio, también en el ser perenne *(aiōnios),*[12] lo cual significaría ser sin principio ni fin, es decir, ser infinito[13].

No obstante la explícita declaración, ya recordada, de Aristóteles (que solamente Platón, a diferencia de todos los demás predecesores del Estagirita, había negado la cualidad de *agénēton:* "inengendrado" con respecto del tiempo), y no obstante también la explícita representación ofrecida por el mito de la creación en el *Timeo,* que describe la formación, por obra del Demiurgo, ya del alma universal, ya del cosmos con las órdenes de los movimientos que el alma le imprime, ya (por esto mismo) también del tiempo, nacido con el cielo y destinado a durar y a desintegrarse con él, en el caso de que alguna vez pueda haber una desintegración de ambos[14]; no obstante todo esto, se iha sostenido sin embargo muchas veces y con argumentos vanados la efectiva eternidad o infinitud del tiempo en Platón.

Que Platón hable de una creación del cielo y del tiempo no es argumento decisivo para una limitación temporal de su existencia, toda vez que el cielo, cuyo ejemplar es permanente por toda la eternidad *(pánta aiōna).* siendo creado sobre el modelo de tal naturaleza eterna, a fin de que fuese similar a ella en el máximo grado posible[15], precisamente por esto ha sido,

[12] No me parece válida ni decisiva la observación que hace Covotti ("Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofía greca fino ad Aristotele", en *Annali Scuola Normale di Pisa,* 1897, pp. 162 s.) en contra de Archer Hind y Jowett, que traducían por *eternal* al *aiōnios,* es decir que aquí tal adjetivo no significa imagen *eterna,* sino *de la eternidad.* No me parece válida porque tal interpretación reduciría el adjetivo *aiónios:"eterno",* a inútil y absurda repetición del genitivo *aiōnos:* "de la eternidad" que precede (así que en lugar de "imagen eterna de la eternidad", tendríamos: "imagen de la eternidad... de la eternidad"); y además porque el mismo Covotti recuerda que poco más arriba *(Timeo,* 37 d) a propósito de la animación del cosmos ("la naturaleza, pues, de ese animal resultaba ser eterna")[11] el *aiōnios:* "eterno" es usado en el sentido de *perenne* y equivalente a *aídion:* "perpetuo". Tampoco me parece decisiva la mencionada observación, en cuanto se trata de resolver, precisamente, el problema sobre si tal "imagen de la eternidad" (de la cual también, en 39 e, se dice: "la imitación de la naturaleza eterna")[12] la imita o no, en el hecho de ser perenne, y no generada y caduca. Mucho mejor Archer Hind *(The Timaeus,* comentario a 37 d) y Gaye *(The platonic conception of inmortality and its connexion with the theory of ideas,* p. 150) y con ellos Fraccaroli *(Il Timeo,* comentario a 37 d) entienden que el tiempo es partícipe, también él, de la eternidad, según cuyo modelo está formado; y que sólo difiere de ella al asumir la forma de la multiplicidad en lugar de la forma de la unidad. Lo que corresponde tanto a la constante relación general entre las ideas (modelos) y los fenómenos (imágenes), cuanto a la explícita declaración, que allí hace Platón, de que esta imagen procede según números y se distingue en las especies del pasado, presente y futuro, en vez de mantener el puro presente.

[13] Demasiado apresurada es la afirmación de Abbagnano *(La nozione del tempo secondo Aristotele,* 1933, pp. 24 ss.) que asegura que "esta interpretación es imposible". El hecho de que la constante regularidad del ritmo haga al tiempo *imagen*, de la eternidad, en cuanto "siempre idéntico a sí mismo" *(ibíd.,* 26*),* no elimina la cuestión acerca de si la imitación consiste *también* en ser el tiempo perenne o infinito; ni la elimina (como se verá) el mito de la creación del tiempo.

[14] *Timeo,* 38 b: "el tiempo pues tuvo nacimiento junto con el cielo, a fin de que, habiendo sido engendrados juntamente, tengan juntamente su disolución si alguna vez se realiza una disolución de "ellos".[13]

[15] *Timeo,* 38 b: '"de acuerdo al modelo de la naturaleza eterna, a fin de que fuera muy semejante a aquél en la medida de su posibilidad".[14]

es y será[e] perpetuamente *(diá télous:* "hasta el fin") por todo el tiempo[f][16]. Lo cual parecería significar coetaneidad del cielo y del tiempo: móviles ambos, es decir que implican cambios, pero imágenes de lo eterno permanente e inmutable con su ciclicidad perenne.

Esta su coetaneidad estaría, según Baümker[17] y otros, ligada a la eternidad del alma cósmica, de la cual Platón describe, sin embargo, en el mito del *Timeo,* la creación por obra del Demiurgo; pero el mito (como ya lo vieron Jenócrates, Plutarco y otros platónicos y neoplatónicos), no sería otra cosa que una representación intuitiva de la dependencia del mundo de una causa inteligible y no valdría, por consiguiente, para debilitar las verdaderas afirmaciones doctrinales de Platón. Éstas, sin posibilidad

[16] *Timeo,* 38 e.

[17] "Die Ewïgkeit der Welt bei Plato", en *Philosoph. Monatshefte,* 1887.

[18] Entre las pruebas de la inmortalidad del alma, dadas por Platón, debe ser recordada también la puesta de relieve por E. Grassi *(Il problema della metafisica platónica,* Bari, 1932, pp. 114 ss.), extraída de la concepción de la ciencia, como proceso eterno y sin comienzo *(aéi en psyjēi:* "siempre presente en el alma") mediante la cual el *Menón* (86 a) concluye *athánatos he psyjē:* "el alma es inmortal". Puede parecer extraño, por lo tanto, que un historiador (aunque no filósofo), habitualmente informado y cauto, cual es Jarde, haya podido atribuir (cfr. *La formation du peuple grec,* p. 46) a Platón la negación de la eternidad del alma; puesto que, en cambio, Platón hace eterna no sólo su existencia, sino también su suplicio de ultratumba, cuando ella es perversa de manera incurable (cfr. *Fedón,* 113-114; *Gorgias,* 526 c; *República,* 615-616; y en lugar de hallar la perfección sólo en el tiempo limitado (como lo pretende Jarde) hace de la eternidad una perfección divina. Pero indudablemente la complejidad de la cuestión y las oscilaciones que sobre ella presentan las declaraciones de los diferentes diálogos platónicos, pueden justificar estos errores y otras divergencias de interpretación. Así, por ejemplo, mientras Baümker y otros (como he dicho antes) sobre la afirmación platónica de la inmortalidad, mejor dicho, de la eternidad de las almas individuales, fundan la argumentación en favor de la eternidad cósmica, en cambio, Teichmüller, en su esfuerzo por interpretar a Platón en sentido panteísta *(Studien zur Gesch. der Begriffe,* 1874, *Die platon. Frage,* 1876, etcétera), sostenía que Platón no alcanzó a deducir las almas individuales de la universal, ni a fundar por consiguiente racionalmente la inmortalidad. Asi, contra Bertini ("Nuova interpret." ecc. en *Atti Accad. Scienze di Torino,* 1876, cfr. p. 1005), que contraponía al mito dd *Timeo* la doctrina del *Fedro,* Capone Braga (1/ *mondo delle idee,* I, 1928, p. 26), objeta que en el *Timeo* no hay sólo un mito, sino una seria doctrina, que se repite también en las *Leyes,* 892 a, donde se vuelve a decir que el alma ha "tenido origen antes que todos los cuerpos". Por consiguiente Capone Braga, combatiendo a Robin *(La théorie platon. des idées et des nombres,* 1906) que quería hacer al *Fedro* posterior al *Timeo,* sostiene que aquél es, en cambio, anterior al *Fedón* y que Platón, después de haber afirmado en él la eternidad del alma para probar su inmortalidad, se habría dado cuenta, luego, en el *Fedón* (95 c), que esta última no puede ser probada por una preexistencia por infinitamente larga que se la suponga; y por lo tanto, en el *Timeo* y en las *Leyes,* habría abandonado la eternidad. Contrariamente, Stefanini *(Platone,* I, Padua, 1932) reconociendo, sin embargo, varios períodos en el desarrollo del pensamieto platónico a este respecto (pp. 274 ss.), ve, sobre todos los otros argumentos del *Fedón,* como dominante a aquél según el cual la inmortalidad pertenece al alma por su afinidad con la naturaleza eterna de las ideas.

Que el mismo Platón, por lo demás, se hallase convencido de la dificultad de determinar la relación entre lo mortal y lo divino en el alma, aparece en el *Timeo,* 71 d, donde se dice que la verdad sobre este problema podríamos asegurar conocerla sólo cuando Dios conviniese, a este respecto, con nosotros.

de discusión, presentan —en *Fedro,* 245 c; *Menón,* 86 a; *Fedón,* 106 d; *República,* 611 a— al alma individual[18] como inengendrada e inmortal, o sea, eterna, haciéndola proceder, a su vez, del alma del mundo.

A estas argumentaciones corresponde agregar aún que en el ya citado lugar del *Fedro* se afirma directa y evidentemente la eternidad también para el alma cósmica misma. En efecto, Platón dice allí: "toda alma es inmortal, porque inmortal es aquello que está en constante movimiento ... Ella es fuente y principio del movimiento de las otras cosas, cuantas se mueven. Pero el principio es inengendrado... Y puesto que el alma es inengendrada, es necesario también que sea indestructible … Por consiguiente, no es posible que muera ni que nazca; de lo contrario, todo el mundo y todo el devenir caerían en la inmovilidad y no habría más nada por lo cual pudiesen de nuevo ser puestos en movimiento".

Ante tan explícita afirmación, la eternidad del alma cósmica difícilmente puede ser negada. Y por otra parte, las objeciones de Covotti[19] a Baümker no resisten un examen profundo: es decir que en el *Timeo* el origen del alma cósmica está situado fuera del tiempo y en consecuencia vendría a faltar, de esta manera, la contradicción, afirmada por Baümker, entre el mismo *Timeo* y los otros diálogos citados; y que, por lo demás, el auna cósmica no puede ser eterna porque eterno es uno solo de los elementos de los cuales Platón la hace componer, a saber, la esencia indivisible, mientras que no puede ser eterna la esencia que resulta dividida en los cuerpos materiales[20], siendo para Platón el elemento sensible siempre generado. No rigen tales objeciones porque Platón llama engendrados a todos los objetos sensibles que, como el cielo, son comprendidos por la opinión según la sensibilidad[21]: es decir, no en cuanto sean la indeterminada e informe sustancia divisible, a la cual Platón no atribuye nunca un nacimiento (antes bien, lo niega: *Timeo,* 52 d), sino en cuanto revistan una forma determinada y deban por consiguiente ser hechos a imagen de algún modelo eterno. Que lo sensible, objeto de la opinión, no pueda menos de ser engendrado significa precisamente que la ordenación de la sustancia divisible en aquellas formas que son imitaciones de las ideas eternas, no es explicable sino mediante su dependencia de una causa inteligible: el principio cronológico afirmado no és sino representación intuitiva de la exigencia lógica siguiente: que la asunción de las formas no puede explicarse con el automatismo de la sustancia amorfa divisible, sino únicamente con la acción de un principio inteligible.

Esta causa inteligible es, para el mundo, el alma y la razón; y para el alma, en cuanto contiene en sí la sustancia divisible, es el Demiurgo. Pero de este último, justamente, dice Platón *(Timeo,* 42 e), que al cumplir su obra de ordenación del cosmos —cuyo primer acto es el de la creación del alma universal— queda inmutable en sí mismo, conforme a su naturaleza. Ahora bien, ya Proclo argumentaba que "si el Demiurgo es siempre

[19] *Op. cit.,* 176 sig.

[20] *Timeo,* 35 a: "de la esencia divisible, generada para los cuerpos".[15]

[21] *Timeo,* 28 b: "Las cosas sensibles que se aprehenden por la opinión mediante la sensación, aparecieron como las que devienen y son engendradas".[16]

de un modo, no es posible admitir que ora cree, ora cese en la creación, y si siempre crea, siempre debe existir también el mundo creado".[22] De manera que, según sostenía Plutarco[23] y según han convenido intérpretes modernos como Bertini[24], Zeller[25], Fraccaroli[26], Levi[27], etcétera, la creación del *Timeo* no sería más que un ropaje mítico, una traducción a principio cronológico del principio lógico de la dependencia respecto de una causa inteligible[28].

[22] Proclo, *Comentario al Timeo,* 88 c (cfr. también III s.): citado por Fraccaroli en sus *Prolegomeni el "Timeo" platónico* (Torino, 1906), p. 80 ss.

[23] *De animae procreatione,* 5.

[24] "Nuova interpretazione delle idee platoniche", en *Atti Accademia Scienze di Torino,* 1876, pp. 998-1083; cfr. p. 1005.

[25] *Die Philos. der Griechen,* II[4], 791 ss. y 834 ss.

[26] *Prolegomeni* citados, pp. 80 ss.

[27] *Il concetto del tempo nella filosofia di Platone,* Torino, 1920, pp. 107 ss.

[28] Recordamos que en el *Timeo* (29 bd; cfr. también 48 bd y 59c) el propio Platón explica cómo pueden sin embargo, hacerse razonamientos perfectos cuando se trata de los modelos inmutables; pero cuando se trata, en cambio, de sus imágenes, hasta los razonamientos tienen la necesidad de revestirse de imágenes y de presentarse en la forma del mito más probable, para poder adaptarse a la naturaleza humana.

Naturalmente, en el mito llegan a ser anterioridad y posterioridad cronológicas aquellas que en el razonamiento son anterioridad y posterioridad lógicas. Remitimos a este propósito a Aristóteles, *Metafísica,* V, II, 1019 a: "Dícense anteriores y posteriores *(prótera kai hýstera)* respecto a la naturaleza y a la esencia, todas aquellas cosas de las cuales la una pueda existir sin la otra, pero la segunda sin la primera no: de semejante distinción se ha valido Platón." ¿Dónde?, se preguntaron los comentadores: "no se encuentra en las obras de Platón un punto al cual referir esta cita" (Carlini, comentario a la *Metafísica,* loc. cit). Por consiguiente, como lo sostiene Ross en su comentario *(Aristotle's Metaphysics,* I, 317), ¿en los *ágrapha dógmata:* "doctrinas no escritas" (sino enseñadas sólo verbalmente en sus últimos años)? Es casi cierto; pero no es de creer que en tal enseñanza oral aplicase Platón aquella distinción tan sólo a la jerarquía de los números ideales, como lo pretende Capone Braga *(op. cit.,* 78 ss.). Cierto es, como él recuerda, que Aristóteles, en *Metafísica,* XIII, 6, 1080 b, dice que en la serie de los números ideales cada uno presupone el anterior y hay un *antes* y un *después* ideales: "anterior y posterior por sus ideas";[17] pero el mismo C. Braga recuerda sin embargo que Alejandro de Afrodisia y Asclepio, en sus comentarios respectivos al citado pasaje de la *Metafísica,* V, II, 1018 b, dan otros ejemplos, como la anterioridad de la línea respecto de la superficie y la del género respecto de la especie. Y Aristóteles, precisamente en aquel lugar aduce los ejemplos de la anterioridad de la sustancia respecto del accidente, de la media línea respecto de la entera, etcétera, y en *Metafísica,* XIII, 4, 1079 a (discutiendo siempre la visión de los sustentadores de la teoría de las ideas), se refiere a la anterioridad del número respecto de la díada, de la relación respecto del número y de las cosas existentes por sí, y a otras mil conclusiones de este tipo. Lo cual demuestra que la mencionada cuestión de la prioridad lógica debía ser discutida por Platón en su escuela con relación a las esferas más diversas de cosas e ideas, y no hay razón para excluir que una de ellas fuese la cuestión de la precedencia del alma respecto del cuerpo, acerca de la cual se habla en *Timeo,* 34 c, y que Apelt, erróneamente, considera como único caso de la distinción de que habla Aristóteles, en lugar de tomarlo como uno de los tantos ejemplos de ella. Pero de la disputa de Aristóteles (*De coelo,* I, 10, 280) en contra de Jenócrates, ya mencionada en el texto, me parece que resulta también que otro ejemplo de la misma distinción era la precedencia del estado caótico con respecto del orden cósmico, parangonado a la precedencia que las premisas tienen con relación a sus consecuencias en las demostraciones geométricas.

Pero no es necesario siquiera descender a las tardías interpretaciones de los últimos platónicos y neoplatónicos de la antigüedad para ver atribuido a Platón un concepto de creación como proceso eterno, toda vez que entre sus discípulos más inmediatos encontramos ya una viva disputa sobre este concepto; concepto que Jenócrates sostiene repudiando la afirmación de un nacimiento del cosmos y del alma universal y declarando que las descripciones hechas en el *Timeo* no son más que simples medios de exposición; mientras que Aristóteles, en cambio, lo combate en *De coelo,* I, 10, 280. Es contradictoria, dice Aristóteles, la tesis de quien hace al orden cósmico creado y eterno a la vez, y explica la descripción de su creación, a partir del estado de desorden, como simple recurso didáctico (antes que verdadero desarrollo cronológico), útil para hacer evidente una dependencia lógica, como se hace cuando se trazan las figuras geométricas para hacer evidente un teorema: ya que el desorden y el orden (objeta todavía Aristóteles) tienen que ser dos estados sucesivos y no coeternos, si son dos estados reales. No puede haber duda de que se alude aquí a Jenócrates; ¿pero se puede excluir acaso el hecho de que éste reflejase el pensamiento del maestro mismo?

Ahora bien, establecido el concepto de eterno proceso no se negaría con ello diferencia entre lo eterno y lo perpetuo, entre lo inmutable que está todo él siempre en la presencialidad y lo temporal que perennemente deviene en incesante e interminable movimiento, sino que se afirmaría la infinitud y continuidad de este último, según la interpretación que de él daban ya Plutarco, Proclo[29], etcétera.

Sin embargo a esta interpretación de la creación como proceso eterno, consustanciado con la misma naturaleza divina e inmutable del Demiurgo y con su eterna bondad —de la cual habla *Timeo,* 29 e— parece oponerse también (entre otras dificultades) la presencia en Platón de repetidos mitos[30], los cuales en sí mismos y en su presumible significado racional se resisten, más que otros, o parecen rebelarse a entrar en las líneas de la interpretación mencionada. La traducción de la mítica sucesión cronológica a racional dependencia lógica significaría una constante e ininterrumpida regularidad del orden cíclico, siempre gobernado y determinado por el alma cósmica y por su razón. Es cierto, sin embargo, que aquel orden medido y numerado teniendo, en cuanto a movimiento y variación, su medida y su modelo en los números ideales por cuya imitación se determina, encuentre ya en dichos números presupuesta una dualidad que podríamos llamar de perfección e imperfección: o sea, de la *ousía:* "esencia" (lo *uno)* y de la indefinida diada *(dyás aóristos)* de lo desigual, o de lo grande y

[29] *Comentario al Timeo,* 73 c: "Son, pues, muy distintos el siempre temporal y el siempre eterno; éste es todo juntamente, aquél en cambio es entendido por toda la continuidad del tiempo, e infinito; éste está en el presente, aquél en la división, encontrándose tal división en la situación de no tener nunca fin y de estar siempre en devenir".[18] Cfr. Plutarco, *Quaest. Platón.,* VIII, 4, 4; y Boecio, *De philosophiae consolatione,* V, 6. Se trata de la misma distinción y correspondencia que Nicolás de Cusa y Giordano Bruno establecen más tarde entre *complicatio* y *explicatio.*

[30] *Político,* 269 ss.; *Timeo,* 48 ss.; *Leyes,* X, 896 ss.

lo pequeño[31]. Pero como la formación de los números ideales[32] es un proceso extratemporal eterno, así también en ella, eternamente, el elemento de lo desigual y de todo desorden debería ser dominado por el elemento de la igualdad y del orden. Y así constantemente el cosmos debería ser dominado directamente por el alma e indirectamente por el demiurgo, y debería excluir de sí mismo toda aparición de movimientos desordenados y caóticos que interrumpen el orden del número perfecto, que cumple el año perfecto[33].

A esta concepción que llevaría a concebir la infinitud temporal como un eterno y perfecto orden cíclico (pero que confirmaría, por ello mismo, la infinitud del tiempo), parecerían responder, en Platón, los mitos —de probable proveniencia órfica[34]— de Adrasteia y de su ley inevitable[85] y del huso de Ananke, que, atravesando el cielo, le imprime su movimiento circular[36]. Pero si en estos mitos la *Necesidad* significa un orden inviolable, que se desarrolla en las vicisitudes cíclicas del cosmos (como el *kyklos Anánkēs:* "ciclo de la necesidad" de los órficos), y si también en otros lugares —como bien lo pone de manifiesto Rivaud[37] —representa una ley de finalidad ordenada, condición de inteligibilidad del devenir, otras veces tiene en cambio un sentido muy distinto como principio del mal y del desorden. Se trata particularmente de los ya mencionados mitos de *Timeo,* 48 ss.; *Político,* 269 ss.; *Leyes,* 896 ss. La necesidad, antes que ser ley y orden del destino (según la expresión que, no obstante, se adopta en las *Leyes,* X, 904 c: "al cambiar las cosas animadas son llevadas de acuerdo a un orden y ley del destino")[g] representa en los mitos mencionados el elemento irreductible y rebelde a toda racionalidad, la especie de la causa errante[h] *(Timeo,* 48a), principio del desorden *(ataxías, Político,* 273 f). Para cuya acción el *Timeo* (48 y 49) considera necesario agregar a los dos principios ya examinados del cosmos (el modelo inteligible eternamente inmutable: "inteligible y que está siempre de la misma manera",[i] y la imitación de él: "imitación del modelo")[j], un tercer principio, oscuro y difícil

[31] Cfr. Aristóteles, *Metafísica,* libro I, c. 7*,* 917 b - 988 a; lib. XIII y XIV *passim* (y especialmente c. 8, 1083 a).

[32] Sobre esta teoría, (además de los mencionados lugares aristotélicos) véanse especialmente L. Robín, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* París, 1907; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles,* Leipzig, 1924; V. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphy. d. Arist.,* Berlín, 1912 y *Aristoteles,* Berlín, 1923; G. Capone Braga, *Il mondo delle idee. I problemi fondam. del platonismo ecc.,* Ciudad de Castello, 1928; M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee-numeri,* Pisa, 1930. Nítidas exposiciones reasuntivas véanse en Ad. Levi, *Il concetto del tempo nella filosofia di Platone,* pp. 86 ss.; L. Brunschvieg, *Les étapes de la philosophie mathématique,* pp. 55 ss.

[33] Cfr. *Timeo,* 39 d. (Ya citado.)

[34] Cfr. mi nota "Sul contenuto dell'antica teogonia orfica", en *Riv. di filologia,* 1931 y en el vol. I de Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci* (véanse especialmente pp. 221 y ss.).

[35] Cfr. *República,* V, 451 a; *Fedro,* 248 c.

[36] Cfr. *República,* X, 616 y Rivaud, *Le probl. du devenir* etc. (París, 1906) pp. 344 ss.

[37] *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philos. grecque jusqu'à Théophraste* (París, 1906), cap. VII, pp. 346 ss.

de comprender, que es el receptáculo *(hypodojē)* y casi la nutriz *(tithēne)* del devenir, que recibe en sí todos los cuerpos[38], y que, por lo tanto, para poder recibir todas las formas debe, en sí mismo, ser amorfo[39], substrato *(ekmageion)* y lugar *(jōra)* de todos los opuestos. Estos tres principios (el ser, la generación y el lugar de la generación) preexísten, por tanto, al cosmos[40], y originariamente (según el *Timeo,* 52 e, 53) el tercer principio (lugar y nutriz de la generación) recogiendo en sí las formas opuestas, desordenadamente, era movido por potencias sin homogeneidad ni equilibrio y a su vez las sacudía como ocurre en el movimiento del cedazo.

Sobre este movimiento desordenado que recuerda el caos originario de las teogonías y el "infinito" de Anaximandro, viene a ejercer su acción ordenadora el Demiurgo que domina la irracionalidad de la *anánkē:* "necesidad" (identificada en las *Leyes,* X, 904 c, con la *physis átaktos:* "naturaleza desordenada") e introduce, con el orden cósmico y el movimiento regular, aquel tiempo ordenado que es imagen móvil de la eternidad.

Este mito, sin embargo, aunque no sin alguna dificultad, puede ser traducido a un significado doctrinal conforme a la interpretación neoplatónica, tan pronto como se convierta la sucesión cronológica en dependencia lógica. Él tiempo, que es orden del movimiento, tiene como su necesario presupuesto —lógico en la exposición racional, cronológico en la presentación mítica— otro tiempo que no es ni *kat'arithmón:* "según el número", ni *katá taxin:* "según el orden", sino desordenado en cuanto sede de los movimientos caóticos: el "tiempo desordenado", del cual habla Proclo (comentario al *Timeo,* 88 a). El testimonio de Aristóteles *(Metafísica,* XII, 6, 1071) que une a Platón con Leucipo, atribuyendo a ambos la afirmación relativa a una eterna existencia del movimiento "(que el movimiento existe siempre")[k], de la cual no se habrían preocupado de explicar el *porqué (diá ti)* ni la causa *(aitía),* encuentra sólo de este modo explicación: ya que puede aplicarse únicamente a la afirmación de un movimiento mecánico, desordenado y carente de causa inteligente e inteligible, como es el movimiento caótico de la materia; pero no puede aplicarse al movimiento ordenado producido por la acción inteligente y creadora del Demiurgo, con miras a un fin de perfección, como es, precisamente, el movimiento cósmico regular. En todo caso, pues, aun cuando se quiera, con Aristóteles, atribuir a Platón la teoría de un nacimiento del tiempo, este tiempo, en cuanto tiempo ordenado, nace de un tiempo desordenado, el cual es también tiempo, en tanto que sucesión de movimientos caóticos. Estos movimientos se cumplen en el amorfo receptáculo de todas las formas, que precisamente en su naturaleza de *ápeiron:* "infinito, falto de todo límite y de toda determinación", es susceptible de los contrarios (no menos que las *dyás aóristos:* "díada indefinida", o díada de lo grande y lo pequeño, necesaria para la formación de los números ideales, y por consiguiente está en perpetuo fluir. Jenócrates encontrará después (tomándola de los

[38] *Timeo,* 50 b: "la naturaleza que recibe en sí a todas las cosas".[19]

[39] *Timeo,* 50 d: "siendo amorfo y carente de todas aquellas formas que está por recibir de dondequiera".[20]

[40] *Timeo,* 52 d: "existir aun antes de que naciera el cielo".[21]

pitagóricos) la expresión significativa para caracterizar esta naturaleza del perpetuo fluir: *tó aénaon:* es decir, lo que siempre *(aéi)* fluye *(náei),* y por esto asume a la vez el significado de eterno[41].

Volvemos entonces a la infinitud del tiempo, aun con la aceptación del mito de la creación dado en el *Timeo;* volvemos a encontrarla en el cuadro de una concepción que recuerda, por una parte, la concepción del eterno movimiento de Anaximandro y, por otra, la de la intervención de una causa inteligente introducida por Anaxágoras; la cual sin embargo tiene en Platón una acción teleológica y no mecánica que, por consiguiente, determina en su obrar el tránsito del infinito desorden al orden cíclico eterno. En el mito del *Político* (268 y ss.), en cambio, el desorden no es solamente originario, sino también periódico, pues la divinidad ora gobierna el mundo moviéndolo en el ordenado curso cíclico, ora lo deja marchar solo, cuando los períodos del tiempo conveniente han alcanzado su medida[42] y entonces se da el retorno cíclico hacia atrás, fatalmente y por tendencia natural del elemento corpóreo[43]; en el cual el influjo del antiguo desorden llevaría por último —también después de haber retomado transitoriamente el curso habitual de los movimientos— hacia la ruina universal, en la infinita región de la desigualdad[44], si no tornase Dios a empuñar el timón y salvar al cosmos de la muerte.

Este mito no puede traducirse, sin más, a una interpretación doctrinal que entre en los esquemas del orden eterno de los movimientos cósmicos, puesto que, en lugar de una sola condición originaria del desorden (que podría significar simple exigencia lógica preliminar), presenta una condición periódica de desorden, alternante con la del desarrollo ordenado. A menos que —y ésta es sin duda la explicación racional más probable— la forma mítica de la alternancia (que podría ser también una reminiscencia de la concepción de Empédocles) quisiera significar solamente la antítesis permanente de las opuestas fuerzas del orden y del desorden, según se encuentra delineada en las *Leyes,* X, 896, donde el principio del desorden llega a convertirse en una alma perversa que contrasta con el alma benéfica, principio de los movimientos ordenados. Y ésta podría ser también una respuesta a la ya mencionada crítica de Aristóteles, *De coelo,* I, 10, 280, si, como no es improbable, ella se había expresado ya en las discusiones

[41] Además, y quizás antes que a los pitagóricos, el término debía pertenecer a los órficos. Nosotros ya lo hemos hallado como derivación del orfismo en aquel fragmento del *Piritoo* de Cricias (¿o de Eurípides?) en el cual se habla precisamente de *aénaon rheuma:* "flujo siempre en movimiento". También Platón, *Leyes,* XII, 966 d, por la misma razón del inextinguible movimiento, indicaba al alma como el más divino entre los seres que tienen *aénaon ousian:* "una esencia siempre en movimiento". Además, que el flujo desordenado pueda implicar un tiempo también desordenado, resulta hasta del mito del periódico alternarse del movimiento regular con el caótico en el mundo *(Político,* 269 c); demasiado simplista, por consiguiente, es la negación de Abbagnano *(op. cit.,* 28 ss.).

[42] Cfr. *Político,* 269 c.

[43] *Ibíd.,* 272 c: "el destino y la tendencia congénita (del elemento corpóreo)".[22]

[44] *Ibíd.,* 273 d: "en el lugar infinito de la desigualdad":[23] que recuerda al *ápeiron* identificado con la *díada de lo desigual,* en la composición de los números ideales. También sobre este punto se mantiene la analogía entre el mundo ideal y el corpóreo.

internas de la escuela. Aristóteles observaba que es contradictorio hablar de un orden cósmico creado y eterno a la vez, y que no se puede sostener que el mito de la creación sea simple expediente didáctico para hacer intuitiva la dependencia lógica bajo apariencia de una sucesión cronológica: pues (objetaba) desorden y orden tienen que ser más bien dos estados sucesivos y no coeternos del universo, si son dos estados reales. Ahora bien, Platón, siempre bajo la vestidura del mito, viene a responder que no se trata de dos estados, sino de dos poderes antagónicos, que se enfrentan eternamente, presuponiéndose y condicionándose recíprocamente. Y así también la afirmación concorde de los discípulos inmediatos de Platón —Espeusipo, Jenócrates, Crantor— quienes, queriendo mantenerse fieles a la doctrina del maestro, precedían a los platónicos y neoplatónicos más tardíos en el hecho de enseñar la eternidad del mundo[45], se muestra perfectamente apta para entrar en el esquema de las concepciones del maestro, cuando los diversos mitos por él presentados sean sacados del aislamiento recíproco y explicados racionalmente en su conexión y en su significado doctrinal.

Sin embargo, aun prescindiendo de todas estas consideraciones —a las cuales no se puede, por cierto, negar valor— y tomando también todo mito en sí mismo y en su propia forma intuitiva de mito, podemos decir a propósito de los mitos que hemos citado en las *Leyes* (X, 896) y del *Político* (268 y ss.), que de todc modos, así como a propósito de la mencionada alma perversa (que no puede ser creada por Dios, sino que aparece increada) resulta evidente su eternidad junto con la de los movimientos y del tiempo en los cuales se explica su acción, así también en el mito del *Político* el curso del tiempo permanece infinito en su cíclica evolución, en la cual alternan el desorden con el mesurado período de los movimientos ordenados.

En conclusión: ya se atribuya a Platón —más allá del mito— un concepto de creación del cosmos como proceso eterno para el .cual la acción del Demiurgo trascienda al tiempo, incluyéndolo en sí (concepto de fundamental importancia en la historia de las concepciones de la infinitud temporal y culminación de su desarrollo), ya se le atribuya en cambio —en el ámbito del mito mismo— una afirmación de un comienzo real de la acción ordenadora, seguida por la incesante continuidad del ciclo ordenado, o por la cíclico alternancia de los desarrollos ordenados con la recaída en el desorden, en todo caso nos hallamos en camino de reconocer que su doctrina desemboca en una concepción de la infinitud del tiempo, sede de la mutación universal, frente a la absoluta eternidad de la inmutabilidad divina.

Y a las antítesis conceptuales de temporal y eterno, de duración limitada y duración infinita, se asocia en Platón una antítesis de valores según la cual es imperfección e inferioridad la limitación temporal de lo creado y lo mortal, de lo cambiante y lo caduco; es, en cambio, perfección divina la eternidad por la cual el ser no tiene límites, ni de nacimiento ni de muerte, ni de *antes* ni de *después;* y perfección mundana, imitación de

[45] Cfr. Aristóteles, *De coelo,* I, 10, 279 b; Plutarco, *De anim., procreat.,* 3, 1013 a; *Scholia in Aristot.,* 488 b, y 489 a.

la precedente, es la perennidad del tiempo en el cual la sucesión de los movimientos se lleva a cabo en seríes y vicisitudes regulares bajo el gobierno de una alma o principio inteligible. Donde la medida y el número son perfecciones, no en cuanto límites que señalen una detención a la continuidad de la sucesión, sino en cuanto proporción, orden y racionalidad que regulen su desenvolvimiento. Y lo regulan infinitamente: porque el alma, por cuya acción está condicionada esa perfección del tiempo, es (como se dice en *Fedro,* 245 c-d) inmortal *(athánaton)* en la perennidad de su movimiento *(aeikínēton:* "siempre móvil"), que no cesa nunca; principio eternamente increado *(aéi agénēton:* "siempre inengendrado") e indestructible *(adiáphthoron),* fundamento de la perennidad del mundo, testimonio de la infinitud del tiempo.

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] έπι την άΐδιον ούσίαν.
[b] είκώ κινητόν τίνα αιώνος.
[c] άπαύστου βίου.
[d] προς τόν ξυμπαντα χρόνον.
[e] γεγονός τε και δν και έσόμενος.
[f] τον απαντά χρόνον.
[g] μεταβάλλοντα φέρεται κατά την της ειμαρμένης τάξιν κα! νόμον.
[h] τό Της πλανωμένης είδος αιτίας.
[i] νοητόν και άεί κατά ταύτα δν.
[j] μίμημα παραδείγματος.
[k] άει εϊναι κίνησιν.

NOTAS

[1] λέγομεν γαρ δη ώς ή"ν έστι τε και £σται, τη δε τό έστι μόνον κα
τά τόν αληθή λόγον προσήκει· τό δέ ή"ν τό τ' έσται περί τήν έν χρόνφ γένεσιν ΙοΟσαν πρέπει λέγεσθαι* κινήσεις γάρ ¿στον.
[2] τά δντα άεί.
[3] τό άει κατά ταύτα Ιχον άκινήτως.
[4] τό δν άεί γένεσιν ούκ έχον.
[5] τό γινόμενον μεν άεί, δν δέ ουδέποτε.
[6] πάντα αίώνά έστιν δν.
[7] μένοντος αΙώνος έν ένϊ κατ' αριθμόν ίοϋσαν αίώνιον εικόνα.
[8] εΤδη χρόνου ταϋτα αΙώνα μιμούμενου.
[9] κατ' αριθμόν κυκλουμένου.
[10] δ γε τέλειος αριθμός χρόνου τόν τέλειον ένιαυτόν πληροΤ.
[11] ή μέν οδν του ζώου φύσις έτύγχανεν ούσα αιώνιος.

[12] τήν της διαιωνίας μίμησιν φύσεως.
[13] χρόνος δ' οδν μετ' ούρανοΰ γεγονεν, ίνα δμα γεννηθέντες άμα και λυθώσιν, αν ποτέ λύσις τις αυτών γίγνηται.
[14] κατά το παράδειγμα της διαιωνίας φύσεως, V ώς ομοιότατος αύτω κατά δύναμιν ή\
[15] της περί τά ΐτώματα γιγνομένης μεριστης (ουσίας).
[16] τά δ' αίσθητά δόξη περιληπτά μετ" αίσθήσεως, γιγνόμενα και γεννητά έφάνη.
[17] πρότερον και ύστερον τάς ιδέας.
[18] δλλο γάρ τό άεί τό χρονικόν και άλλο τό αΙώνιον τό μέν αθρόως πάν δν, τό δέ τη δλη συνεχεία του χρόνου συνεκτεινόμενον καΐ άπειρον, και τό μέν έν τφ νυν, τό δε έν διαστάσει, της διαστάσεως άκαταλήκτου τυγχανούσης και άεί γιγνομένης.
[19] ή τά πάντα δεχόμενη φύσις.
[20] αμορφον δν εκείνων άπασών των ¡δεών, δσας μέλλοι δέχεσθαί πόθεν.
[21] είναι και πριν ουρανόν γενέσθαι.
[22] είμαρμένη τε και σύμφυτος επιθυμία.
[23] είς τόν της άνομοιότητος άπειρον τόπον.

CAPÍTULO IX

LA ETERNIDAD DIVINA Y LA PERENNIDAD DEL COSMOS EN ARISTÓTELES: LA INFINITUD TEMPORAL EN POTENCIA Y EN ACTO; LA SERIE FINAL Y LA MECÁNICA

En Aristóteles la eternidad se presenta, más explícitamente que en Platón, bajo dos formas y en dos esferas de pertenencia claramente diferenciadas: la de la absoluta trascendencia respecto del tiempo, o extratemporalidad de Dios, que excluye todo cambio y toda sucesión, y la de la infinitud temporal del cosmos, que incluye la sucesión como infinita serie de momentos, de movimientos y de cambios.

La primera eternidad es la divina del Acto puro[1]: unidad absoluta y eterna posesión de lo *uno* por parte del *uno;* pensamiento del pensamiento, o sea, inmutable contemplación de la propia y absoluta perfección divina, siempre idéntica; causa final de todo el eterno movimiento y devenir cósmico, pero precisamente por ello desconocedor de este último, pues conociéndolo estaría con él en continua mutación; mientras que a la eterna subsistencia del cosmos se le hace necesaria una causa "permanente y eterna, que obre siempre del mismo modo".[2] Así el Dios de Aristóteles "sustancia eterna e inmóvil, separada de los seres sensibles",[3] alcanza, en tanto que separado de todo devenir en su inmutabilidad absoluta, a mantener en sí y en la propia eternidad aquella extratemporalidad que el Dios de Platón venía a perder en el acto de la creación del orden cósmico.

Siendo, en Platón, esta creación connatural a la intrínseca bondad, es decir a la naturaleza misma de Dios, venía (según la interpretación que después dan de ella platónicos y neoplatónicos) a convertirse racionalmente en eterno proceso y a introducir así en la inmutable eternidad trascendente una necesaria relación con el devenir y con la sucesión temporal. El motor inmóvil de Aristóteles, en cambio, permanece en sí mismo puro de todo movimiento y desarrollo, en cuanto no actúa como causa determinante por medio de su acción, sino sólo como causa final por virtud de su existencia: el movimiento, por consiguiente, está sólo en el mundo, no en el inmutable fin al cual éste aspira.

[1] Cfr. *Metafísica,* XII, 6-9, 1072-1074.
[2] *Metafísica,* 1072 a.
[3] *Metafísica,* XII, 1073 a.

Sin embargo —y esto tendrá su importancia para los desarrollos sucesivos de la doctrina de la eternidad— la extratemporalidad viene a estar en una incesante relación con el infinito devenir temporal: su trascendencia, no sólo es un permanecer siempre paralelo al perpetuo cambio cósmico, sino que es el otro término de una eterna relación que se ha establecido con éste. Relación necesaria, sin embargo, solamente para la existencia del mundo, y extrínseca (y no intrínseca como en Platón) a la naturaleza de Dios, pero que establece un paralelismo e implica una reciprocidad continua de referencia de la serie de la infinitud temporal a la permanencia de lo extratemporal, y viceversa. Por una parte, se demuestra la necesidad del primer motor por medio de la necesaria eternidad del movimiento, que no puede cesar nunca[4]; y se afirma la eterna inmutabilidad de la causa como imprescindible exigencia para la eterna existencia del cosmos[5]. Por otra, se explica y se funda racionalmente la eternidad del cosmos, así como del orden y equilibrio de sus movimientos, por medio de la inmutabilidad de la causa primera y de su función como motor inmóvil; y de ésta, precisamente, se deduce la refutación de la tesis opuesta de Anaxágoras que da un comienzo al movimiento ordenador y de Empédocles que alterna períodos de movimientos y de quietud[6], observando, contra ellos, que la invariabilidad eterna de la causa hace prolongar lógicamente hasta el infinito, tanto en el pasado como en el futuro, la condición de movimiento o de quietud que se suponga en el cosmos en un determinado instante.

De suerte que la eternidad extratemporal, en su permanente inmutabilidad, viene en realidad a concebirse y demostrarse mediante una continua referencia a la sucesión temporal, respecto de la cual se la considera paralela y ligada a ella por una relación que es necesaria, por una parte, para la realización de la infinita serie del devenir, y por otra, pura la concepción y demostración de la existencia de la inmóvil identidad trascendente.

Y que Aristóteles afirme que las cosas eternas, en cuanto tales ("las cosas que existen siempre, en tanto existen siempre" [a]), no pueden estar en el tiempo ni ser abrazadas *(periéjesthai)* por éste, ni ser medidas por él en su propia existencia *(to einai:* "el ser") —todas ellas condiciones equivalentes entre sí[7]— significa, sin duda, exclusión de toda limitación temporal de las cosas eternas, pero no exclusión de la posibilidad de confrontar su existencia con el transcurso infinito del tiempo; al igual que en el dominio de la duración finita se puede confrontar la quietud con el movimiento[8]. Antes bien, Aristóteles mismo llega a decir[9] de las cosas eternas ("inengendradas e indestructibles" [b]) que existen *para toda la eternidad,*[c] lo cual es precisamente un concebir su extratemporalidad por medio de su infinitud temporal. Y más explícito documento todavía de la irresistible tendencia a traducir a infinitud temporal la permanencia divina

[4] *Física,* VIII, 6, 258: "puesto que el movimiento tiene que existir siempre y no cesar nunca, es preciso que exista algo que sea el primero en mover".

[5] Cfr. *Metafísica,* 1072 a (citado).

[6] *Física* VIII, I, 251 ss.

[7] *Física,* IV, 13, 221.

[8] *Ibíd.*

[9] *De partibus animal,* I, 5, 644.

trascendente, se tiene en la prueba que Aristóteles aduce en el libro XII de la *Metafísica* (capítulo 7, 1073 a), de la imposibilidad de atribuir a Dios, motor inmóvil, grandeza (extensión). En efecto, cualquier grandeza imaginada habrá de ser finita o infinita; pero la infinita no puede, para Aristóteles, existir en acto; y una grandeza finita no puede serle atribuida a Dios, porque lo finito no puede poseer potencia infinita, como corresponde a Dios para ejercer su acción motora *para toda la infinitud del tiempo.* ("Él pues mueve por el tiempo infinito, y en cambio nada que sea finito puede tener un poder infinito.")[d] [10]

He aquí, entonces, lo extratemporal colocado directamente en el curso de la infinitud del tiempo: lo cual proviene también del hecho de que la posición doctrinal de Aristóteles permanece en esto ligada todavía a los planteamientos precedentes de este problema, que (a excepción de las posiciones parmenídea y platónica, y no sin contradicciones interiores incluso en ellas) en la eternidad consideraban siempre la infinita duración. Aristóteles, con ocasión de la misma polémica, queda particularmente ligado a la posición de Anaxágoras, quien hacía permanecer al principio motor como inactivo durante un tiempo infinito para hacerlo obrar después por otro tiempo infinito: a lo cual objeta él que es absurdo atribuir al motor, durante un tiempo infinito, la incapacidad para mover, y por otro tiempo infinito la capacidad de hacerlo, pues no parece posible que algo pueda quedar en tiempo infinito en condiciones contrarias a su propia naturaleza[11]. Con lo cual se rechaza la contradicción entre la naturaleza del motor, en tanto motor, y su inmóvil inacción, mas no el prolongarse de la eternidad de semejante naturaleza a través de la infinitud del tiempo.

Por otra parte, también en otro aspecto parece dudoso que Aristóteles haya logrado mantener absolutamente trascendente y separado del mundo a Dios y a la extratemporalidad de la infinitud del tiempo. Queda, justamente, siempre abierto el problema del intelecto activo, el cual —como quiera que se lo entienda— sería siempre, en cuanto acto puro, un eterno extratemporal que entra sin embargo a obrar en el dominio de la temporalidad.

Ese intelecto no puede ser parte del alma, ni universal ni individual[12], y sólo puede entrar "desde fuera", únicamente como elemento divino[13], separado y absolutamente inmune de toda pasividad y de toda mezcla con

[10] Esta argumentación es ampliamente desarrollada en la *Física,* VIII, 10, 266 ss. y repetida también, al pasar, en *De coelo,* I, 7, 275 b, donde la expresión *ápeiros dýnamis:* "potencia infinita" alterna, como equivalente con la otra: *ápeiros Kinouse isjýs:* "infinita fuerza motora". Lo cual vale para oponer a las reservas hechas por Guyot, *L'infinité divine etc.,* París, 1906, pp. 28 y ss., en contra de la atribución del significado (no peripatético) de fuerza activa al término *dýnamis* en la citada proposición de la *Metafísica,* XII, 7, 1073 a.

[11] *De coelo,* II, 6, 288: "es absurdo que por un tiempo infinito sea impotente para mover, y que, a la inversa, sea capaz durante otra tiempo infinito; pues nada muestra estar por un tiempo infinito en situación contraria a su naturaleza".[2]

[12] *De anima,* libro I, 5, 411.

[13] *De generat. animal.,* II, 3, 736 b: "sólo queda que el intelecto entre desde fuera, y sólo él sea divino. Para nada, pues, participa en su actividad la actividad del cuerpo".[3]

la materia o potencia, ya que en razón de su propia esencia no es más que acto puro[14]. Y en cuanto acto puro y carente de pasividad resulta ser precisamente lo que hay de más divino[15]; y es siempre, eterna e idénticamente, pensamiento[16], y en cuanto lo piensa todo, debe ser puro de toda mezcla, como decía Anaxágoras[17]; único, porque sólo la materia puede dar la multiplicidad[18], y en cuanto separado es sólo aquello que es, y únicamente él es inmortal y eterno[19]. Pero queda el problema siguiente: ese acto puro ¿en qué relación está con aquel otro acto puro separado, que es Dios, declarado también él como único?[20]

Lo menos que se puede decir, advierte Hamelin[21], es que él parece ser otra especie de alma[22]; mientras la solución propuesta por Piat[23], de interpretarlo como el aspecto más elevado de la inteligencia humana, en calidad de suprema culminación de la naturaleza en su esfuerzo hacia el acto puro, tropieza contra las explícitas y reiteradas afirmaciones de Aristóteles que declaran su procedencia desde fuera y su separación de la naturaleza *(thýrathen, jōristheis, amigēs:* "procedente desde fuera, separado, sin mezcla, etcétera"). Por otra parte, tanto el recuerdo que se hace del *nous* anaxagórico, como todo el conjunto de los caracteres arriba mencionados, podrían justificar la interpretación de Alejandro de Afrodisia y de otros comentadores, que lo interpretan como a Dios mismo que piensa en nosotros[24]. Pero, como cautelosamente concluye el citado Hamelin, Aristóteles ha dejado el problema sin solución, antes bien ha evitado, quizás voluntariamente, su mismo planteo.

[14] *De anima,* III, 5, 430: "y éste es el intelecto separado y falto de toda pasividad y mezcla; siendo, por su esencia, en acto".[4] Cfr. *De mima,* II, 2, 413 b: "y éste solamente admite ser separado, así como lo eterno (admite ser separado) de lo mortal".[5]

[15] *De anima,* I, 4, 408 b: "el intelecto es algo más divino y exento de toda pasividad".[6]

[16] *De anima,* III, 5, 430 a: "pero no que ora piensa y ora no piensa".[7]

[17] *De anima,* III, 4, 429 a: "es necesario entonces, puesto que lo piensa todo, que sea puro sin mezcla, como lo dice Anaxágoras".[8]

[18] Cfr. *Metafísica,* XI, 8, 1074 a: "pero todo lo que es múltiple numéricamente, tiene materia".[9]

[19] *De anima,* III, 5, 430 a: "siendo separado es solamente aquello que es, y esto solamente es inmortal y eterno".[10]

[20] Cfr. *Metafísica,* XII, 8, 1073 a.

[21] *Le système d'Aristote,* París, Alcan, 1920, p. 387.

[22] *De anima,* II, 413 b: "parece ser otra especie de alma, y esto únicamente ser separado, etcétera".[11]

[23] *Aristote,* París, 1903, pp. 216 ss.

[24] También Jaeger *(Aristoteles,* Berlín, 1923), escribe respecto del *Nous,* remitiéndose a los *Fragmentos* 61 y 38 de la edición Rose, "er ist ihm geradezu der Gott in uns, was an die Lehre von dem *Nous thyrathen vhiön* erinner": (éste es para él, sin más, Dios en nosotros, que recuerda la teoría del intelecto que entra desde fuera) (p. 48; cfr. también 355 ss.). Agreguemos que del "Dios presente en el alma así como en el universo"[12] y del *to en hēmin theîon:* "lo divino en nosotros", se habla también en la *Ética a Eudemo,* VIII, 2 (o VII, 14), 1248. Sabido es, por otro lado, que los árabes (como Avicena) identifican al intelecto agente con la última de las inteligencias de las esferas celestes, que mueve nuestro mundo.

Esto no debilita, sin embargo, nuestra precedente observación. Aun manteniéndonos fuera de un campo disputable y disputado más que ningún otro, podemos reconocer que con el intelecto activo la eternidad inmutable del acto puro, trascendente al tiempo, entra en el dominio de la acción y la sucesión temporal, en virtud de su relación con el alma y con todo desarrollo de la vida intelectiva. Más aún, como veremos en adelante, en el alma de la esfera celeste le espera al intelecto, precisamente, la función de numerar el infinito transcurso del tiempo.

Así, frente a los problemas del mundo y de la vida, buscándose su solución en un nexo entre lo eterno y lo temporal, el concepto de eternidad tiende a operar el tránsito de la extra temporalidad a la infinitud temporal. Y esa tendencia se acentúa en los desarrollos históricos posteriores a Aristóteles: ya sea en las corrientes mecanicistas, que en su misma escuela con Estratón y fuera de ella con el epicureísmo, eliminando lo sobrenatural no pueden ya concebir otra eternidad que la que se desarrolla en la infinitud del tiempo, sea en el panteísmo estoico, que haciendo lo divino inmanente a la naturaleza, tiene, sin embargo, que hacerle desplegar su eternidad en una sucesión sin comienzo ni fin. Tampoco la especulación teológica ulterior —bien a consecuencia del concepto de la emanación como eterno proceso, bien a raíz del de la creación como comienzo del tiempo— alcanza a sustraerse de aquella incapacidad de separación entre extratemporalidad y tiempo por la cual había sido vencido Aristóteles, si bien en él se advertía el más acentuado esfuerzo por lograr dicha separación. Esfuerzo condenado a fracasar por el hecho mismo de que, debiendo la eternidad extratemporal ser el fundamento y razón de la temporal la separación tenía su propio reverso en la relación por la cual ambas resultaban ligadas ("para usar una comparación del mismo Aristóteles) como la convexidad y la concavidad en un mismo círculo[25].

La eternidad del cosmos, que es evidentemente infinitud temporal, excluye para Aristóteles toda concepción de nacimiento y desintegración del universo, ya como acaecimiento único (como es el nacimiento en Anaxágoras), ya como vicisitud periódica que se renueva eternamente en el ciclo de los grandes años, según las teorías de Heráclito o de Empédocles[26]. Habiendo proclamado —dice Rivaud[27] —por fuerza de deducción lógica, la unión necesaria del devenir y del ser, Aristóteles ya no tiene necesidad de mitos cosmogónicos, de leyendas acerca de nacimientos y muertes del universo: éste es eterno[28], al igual que el ser y el devenir[29].

[25] *Física,* IV, 222.

[26] Cfr. *De coelo,* I, 10, 279 s.

[27] *Le problème du devenir etc.,* cit., p. 452.

[28] Cfr. *Fragmentos* 17 y 18: "no generado e indestructible el cosmos";[13] *De coelo,* II, 14, 296 a "el orden del mundo es eterno".[14] Sobre la contradicción en la cual entra Aristóteles con este principio al afirmar las vicisitudes de mutaciones (especie en el *gran año)* que se realizan en el mundo sublunar, véase el capítulo siguiente.

[29] Justamente a raíz de tal eternidad (que es infinito movimiento y serie de sucesos) del cosmos, excluye Aristóteles la idea de una creación de él, aun como proceso necesario eterno. Es (dice) contradicción *in terminis* declarar: "que es sin embargo indestructible, pero generado".[15] Y no rige lo que dicen los defensores de semejante doc-

Hay, por consiguiente, en el cosmos, la eternidad del ser y la eternidad del devenir; pero, por la inescindibilidad que los liga recíprocamente en el cosmos, también el ser de ésto cae en el tiempo y su eternidad es infinitud temporal. La eternidad del ser se realiza en el cosmos por las dos condiciones esenciales de todo devenir: la materia y la forma que, conjuntamente, constituyen la *physis:* "naturaleza".[30] La materia, de la cual nacen las cosas y a la cual vuelven desintegrándose, es el substrato *(hypokéimenon;.* "lo subyacente") permanente: es necesario admitir la eternidad de una *prōtē hýlé:* "materia primera" (infinita posibilidad de los contrarios), por ser imposible un nacimiento a partir de la nada;[31] pero tal eternidad es permanencia a través de los infinitos cambios producidos por el infinito pasaje de las formas. La forma, a su vez, es la especie inmortal no separada de la materia, sino realizando su eternidad a través de la infinita mutación de ella, es decir, a través de la infinita sucesión de los individuos mortales: el nacimiento de uno de los cuales es siempre muerte de otro y viceversa[32], en una vicisitud que no ha tenido nunca comienzo ni tendrá nunca fin[33].

En el único caso en el cual la especie se realiza en un individuo único —el cielo— éste es eterno, en la perenne inmortalidad de su materia (la quinta esencia: éter), de su perfecta forma .circular, de su eterno movimiento de rotación[34]. La eternidad del ser (materia y forma del cielo), se presenta aquí, en consecuencia, inseparable de la eternidad del devenir que consiste en su movimiento de rotación. Y ese movimiento, el único,que es por sí mismo continuo, sin ninguna interrupción del principio y fin y sin ninguna variación —por estar directamente ligado a la eternidad inmutable de la causa primera, que da razón de la eternidad del movimiento no explicada por Demócrito[35]—ofrece el tipo perfecto del movimiento infinito y es también el único continuo e infinito:[36]

Su infinitud —que constituye una de las razones de su prioridad sobre todos los movimientos limitados[37]—significa infinitud también del tiem-

trina; que la descripción de la generación del mundo no es hecha porque él haya nacido una vez ("como de lo que ha nacido una ver"),[16] sino como expediente didáctico, de la misma manera que se trazan las figuras geométricas para hacer evidente un teorema, en el cual sin embargo no hay sucesión temporal. En cambio, decir que el cosmos ha provenido del desorden excluye la eternidad del proceso, porque desorden y orden tienen que ser dos estados sucesivos, no coeternos *(De coelo,* I, 10, 280).

[30] *Metafísica,* V, 4, 1015 a.

[31] *Metafísica,* III, 4, 999 b.

[32] *De Generat. corrupt.,* I, 3, 319 a: "La generación de algo diferente siempre es destrucción de otra de las sustancias, y la destrucción de una siempre es generación de otra".[17] Pero (como veremos en el párrafo siguiente) Aristóteles en contraste con este concepto de eternidad de las especies admite periódicas destrucciones de ellas en las catástrofes telúricas del gran invierno y del gran verano.

[33] *De coelo,* I, 10, 279 s.

[34] *De coelo,* II, 1, 284 y II, 6, 288.

[35] *Física,* VIII, 1, 252 s.

[36] *Física,* VIII, 8, 261 b: "puede existir un movimiento infinito, que sea único y continuo, y éste es el movimiento circular".[18] *Ibíd.,* 264 b: "pero el movimiento del círculo lo une (el fin con el principio) y es solamente él perfecto".[19]

[37] Cfr. *Física,* VIII, 9, 265 a.

po, que es el número del movimiento según el *antes* y el *después,* número numerado y no numerante[38]. Y significa infinitud consecuente también de las series compuestas de movimientos discontinuos: serie de los individuos mortales, de los movimientos rectilíneos o quebrados, en una palabra de todos los acaecimientos del mundo sublunar que, dependiendo de la continuidad infinita de la rotación celeste, se distienden en su sucesión (sin principio ni fin) a través de la infinitud del tiempo[39]. Así como sin la eterna inmutabilidad divina no se daría la infinita continuidad o eternidad del movimiento celeste, así, sin ésta, no se daría la infinitud del tiempo, que es su número numerado, ni se darían todas las series de seres y movimientos del mundo sublunar, que se desarrollan sin cesar en el curso del tiempo mismo.

La infinitud del tiempo procede de la infinitud del movimiento circular en el cual no hay punto que no sea fin de un movimiento cíclico anterior y comienzo de otro posterior y similar. Aquello que en la línea del círculo es el punto, es en el tiempo el instante en cuanto límite que divide el *antes* del *después*[40]. Por eso todo instante es siempre fin de un pasado y principio de un futuro, es decir, es una naturaleza mediadora[41] que significa, precisamente, infinitud del tiempo porque siempre, en ambas partes del instante, debe existir otro tiempo, y el asumir un comienzo o un fin del tiempo significaría asumir un instante que fuese anterioridad sin ser posterioridad, o viceversa[42].

En consecuencia, tanto por el hecho de ser toda porción de tiempo (por grande que se la tome) siempre limitada entre dos instantes[43], que implican respectivamente al comienzo un pasado y al fin un futuro, como por el hecho de que el tiempo es número del movimiento y que, como de los números, siempre podríamos tomar uno que fuese mayor que cualquier otro dado[44], se reafirma siempre la infinitud del tiempo en el acto mismo de la limitación de cualquier porción suya.

¿Infinitud en acto o sólo en potencia? Hamelin[45] se inclina a creerla solamente en sentido potencial. "La infinitud del movimiento —dice—

[38] *Física,* IV, II, 219 a: "esto pues es el tiempo, el número del movimiento según el *antes* y el *después...* Pero el tiempo es el número numerado y no aquel mediante el cual numeramos".[20]

[39] *Física,* VIII, I, 251 a: "si existe siempre el tiempo, es necesario que también el movimiento sea eterno".[21]

[40] *Física,* VI, 3, 233: "(El instante) pues, es un extremo del pasado, allende el cual no hay nada de futuro, y por otro lado, es un extremo del futuro, allende el cual no hay nada de pasado."[22]

[41] *Física,* VIII, I, 251: "el instante es una naturaleza mediadora, que tiene en sí, conjuntamente, el principio y el fin".[23]

[42] *Física,* IV, 14, 233: "el instante es límite del presente y del futuro; de manera que puesto que los instantes están en el tiempo, también el *antes* y el *después* estarán en el tiempo."[24]

Cfr. Ranzoli, "Il valore dell'instante nella dottrina aristotelica del tempo" en *Rendic. Istit. Lomb.,* 1918.

[43] *Física,* IV, 13, 222.

[44] *Física,* IV, 12, 221: "Puesto que lo que está en el tiempo está como en el número, podrá tomarse un tiempo mayor que todo lo que está en el tiempo." [25]

[45] *Le système d'Aristote,* cit., p. 344.

hecha posible por la continuidad implica esencialmente que el movimiento no sea numerado...[46] Pero no parece que pueda decirse otro tanto de la infinitud del tiempo, porque el tiempo es esencialmente número. Quizás deba entenderse que el tiempo propiamente dicho sea siempre finito y sólo el tiempo en potencia, es decir, la posibilidad de numerar, sa infinito como su materia numerable que es el movimiento." Pero de estas afirmaciones las que se refieren al movimiento no parecen concordar entre sí (puesto que lo declaran, por una parte, con Aristóteles, materia numerable, y por otra, con Estratón, y en parte al menos contra Aristóteles, sustraído a la numerabilidad), así como no parecen concordar tampoco con el hecho de que Aristóteles recurra precisamente al único movimiento infinito y continuo (el circular) para fundar aquella numeración que es el tiempo, número *numerado* del movimiento; ni parecen, por otra parte, aun suponiendo que el movimiento sea infinito sólo en potencia, tener en cuenta su infinito transcurrir *ab aeterno,* que para Aristóteles es una realidad fuera de discusión[47].¿Responde quizás, en cambio, a la doctrina aristotélica la hipótesis de que haya de entenderse la infinitud del tiempo sólo como potencial? En lo que respecta a la infinita divisibilidad —propia del tiempo como de todo continuo, que para Aristóteles significa justamente lo divisible en partes siempre divisibles— Aristóteles habla, por cierto, en la *Física,* IV, 10, 218, de los instantes *que son* infinitos en todo intervalo entre dos momentos dados (admitiendo así la realidad y no la simple posibilidad de éstos; una realidad objetiva y no sólo una realidad en el pensamiento), pero declara, al tratar el problema del infinito *(Física,* III, 4, ss.), que la infinitud de la división siempre es potencial y nunca actual. Y como infinitud potencial y no actual, él habría podido, evidentemente, definir la infinita extensión del tiempo en la dirección del futuro, cuya cuestión se resuelve sin más por la declaracin aristotélica según la cual la infinitud no es permanencia, sino proceso del devenir[48]. ¿Pero acaso puede con esto

[46] Teniendo en cuenta sólo la *Física* aristotélica, habría que decir que esta no es la teoría de Aristóteles, sino más bien una objeción de Estratón, el cual (dice Simplicio) "no admite que el tiempo sea el número del movimiento, pues el numero es una cantidad discreta mientras el tiempo es continuo, y lo que es continuo no puede ser numerado" (cfr. *Comentario a la Física,* VI, 18, I; cit. por Ranzoli, "Il tempo nella filosofia postaristotelica", en *Cultura filosofica,* 1916, p. 208). Pero en verdad el mismo Aristóteles se había adelantado a las reservas de Estratón, expresando las mismas observaciones, en *Categorías,* 4; donde, al tratar de la cantidad *(posón)* oponía a las cantidades discretas *(to diorisménon),* como el número y el discurso, las cantidades continuas *(to synejés),* cuales las extensas (línea, superficie, cuerpo, espacio) y la temporal. Con lo cual Aristóteles llegaba a rozar el problema de lo irracional.

[47] En la incertidumbre de las interpretaciones relativas a la infinitud del movimiento y por consiguiente del tiempo (lo que se discute si es infinitud en acto o en potencia), tiene parte notable, sin duda, la ambigüedad de la naturaleza que Aristóteles atribuye al movimiento, en sí mismo, haciendo de él un *quid medium* entre potencia y acto, "que no se puede adscribir, simplemente, ni a la potencia ni al acto de los entes ... El movimiento parece ser acto, pero imperfecto; en cuanto es imperfecto lo posible, del cual es acto ... Queda... que sea una especie de acto, del género mencionado, difícil de entender..., acto del móvil en cuanto móvil". *(Física,* III, 2, 201).

[48] Cfr. *Física,* III, 7, 207 b: "la infinitud no tiene permanencia, sino que se engendra".[26]

considerarse resuelta también la cuestión de un proceso ya cumplido, o sea, del infinito prolongarse del tiempo en la dirección del pasado?

La respuesta a esta pregunta implica, en sí, la cuestión de la realidad o de la idealidad del tiempo en Aristóteles. Hamelin[49] ve un indiscutible (aunque inconsciente e involuntario) paso hacia el idealismo en el lugar donde Aristóteles[50] se plantea el problema acerca de si el tiempo, siendo número del movimiento, puede darse sin su numerante, el cual sólo puede ser el alma, o mejor dicho, el intelecto de ella. A semejante problema Aristóteles responde: "no hay otro ser que numere que no sea el alma, o mejor dicho, su intelecto; de no existir el alma, no podría existir tampoco el tiempo". Con lo cual la infinitud del tiempo se reduciría a la simple potencia del intelecto numerante capaz de asumir siempre un número mayor respecto de cualquier número dado, o lo que es lo mismo, sería una pura infinitud potencial.

Pero Aristóteles agrega a continuación: "De no ser lo que es el tiempo por su propio ser, como si pudiese haber movimiento sin alma; porque el *antes* y el *después* existen en el movimiento, y el tiempo está representado por ellos en cuanto son numerables." En estas palabras el alma (de la esfera celeste) aparece como motora además de pensante y numerante; y como motora generante del tiempo en el movimiento. Y la numeración del tiempo aparece cumplida por ella en el acto mismo en que produce aquel movimiento del cual el tiempo es número, es decir, no un movimiento cualquiera (como Aristóteles lo aclara inmediatamente), sino aquel continuo que es el movimiento circular de los cuerpos celestes. Por consiguiente, se deberá inferir que así como *ab aeterno* ("por toda la eternidad"[e]) el alma de la esfera celeste produce la rotación del cielo, así también la numera *ad aeterno,* por ser tal movimiento el único numerable: la infinitud del tiempo pasado está, por tanto, ya numerada, o sea es infinito en acto y no en potencia.

Está en acto en el alma que mueve y numera a la vez en la cual los movimientos sucesivos[51] se suman y vienen a convertir su sucesión en coexistencia en el número total, presente ante el alma misma, o mejor, ante su intelecto, el cual (según la doctrina aristotélica del intelecto) no puede ser sólo potencialidad, sino debe ser también siempre acto[82]. Así, a la

[49] *Le système d'Aristote* p. 296. Ya Gomperz *(Griech. Denk,* III, cap. XI, 6; en la ed. Franc. p. 129) hablaba de un destello de criticismo, remitiéndose a la otra proposición de Aristóteles: "el alma es, en cierto sentido, todas las cosas" *(Física,* IV, 14, 223 a; *De anima,* III, 8, 431 b); en el sentido, sin embargo, de que en el alma está presente no el objeto, sino sólo su forma o su concepto.

[50] *Física,* IV, 14, 223 a.

[51] Esos movimientos sucesivos Duhem *(Le système du monde,* I, 182 s.) justamente los distingue como número *numerable,* que es realidad *objetiva,* del número *numerado,* que es realidad *subjetiva* en el alma numerante. A titulo de número numerable (dice él), el tiempo, número del movimiento, puede existir fuera del alma, al par del movimiento mismo.

Con lo cual Duhem daba, preventivamente, la respuesta a la opinión expresada más tarde por Hamelin.

[52] En lo que el alma de la esfera sideral no sólo mostraría aquella infinita *dýnamis:* "potencia", que debe pertenecer a lo que se mueve por tiempo infinito *(Metafísica,* XII, 7, 1073 a, citado), sino también la infinita capacidad intelectual por la cual San Agus-

infinitud de las rotaciones cumplidas *ab aeterno* vendría a corresponder, en el intelecto del alma motora, un número *numerado* infinito en acto.

Ahora bien, el tiempo, como número que es, entra en la categoría de la cantidad[53] y he aquí, por consiguiente, qué aparece en él una cantidad infinita en acto; mientras Aristóteles, tratando de la cantidad *(posón:* "el cuánto"), en general niega que se dé infinitud en acto para cualquier grandeza, no sólo corpórea y espacial, sino también numérica. "No se da —dice él— un número infinito en acto, sino sólo en potencia; puesto que todo número y toda realidad que tenga número es numerable: si lo numerable admite, pues, ser numerado, sería posible *(para tener un número infinito)* recorrer un camino infinito."[54] Pues bien, en este caso de las rotaciones celestes, que se cumplen *ab aeterno,* tenemos precisamente una realidad que goza del número y tiene en el tiempo su número numerado, pero que desarrollándose desde la eternidad viene a constituir, en su numeración, una infinitud en acto, lo cual significa justamente recorrer un camino infinito. La posibilidad de recorrer lo infinito está dada aquí por la infinitud del transeúnte; eternamente moviente al cielo en un movimiento circular y eternamente numerante, con ese movimiento rotatorio, su número *numerado* que es el tiempo[55]. Como el mismo Aristóteles dice en su polémica contra Zenón de Elea, a propósito de su aporía de la infinita divisibilidad: "no es, pues, posible, recorrer un camino infinito en un tiempo finito, ni un recorrido finito en un tiempo infinito; pero si es infinito el tiempo también será infinita la magnitud recorrida, y si es infinita la magnitud recorrida será infinito también el tiempo".[56]

Infinito es, en la rotación celeste, el movimiento cumplido *ab aeterno,* en consecuencia infinito también el tiempo. Aristóteles mismo ofrece los elementos decisivos para la solución del problema, aunque no haya deducido él mismo explícitamente las conclusiones inevitables.

Si hubiese hecho, pues, un expreso reconocimiento de la infinitud en acto del movimiento eterno y de su tiempo, se habría visto además conducido a reexaminar tal vez algunas de las objeciones opuestas por él contra la hipótesis del infinito actual, considerándolo ya no como sustancia, sino como atributo de la cantidad. La posibilidad de que en lo infinito puedan darse partes infinitas y de que lo infinito resulte más bien de una infinitud de otros infinitos (excluida en la refutación del infinito como sustancia) es, en cambio, admitida por Aristóteles con relación al tiempo cuando distingue una doble infinitud temporal: regresiva (del pasado) y

tin declarará que la mente divina es *cuiuslibet infinitatis capacem* ("capaz de cualquier infinitud").

[53] *Física,* IV, 14, 222: "será pues el tiempo en cierta cantidad, desde este instante hasta aquél, y asi ha sido en la dirección del pasado".[27] Lo que se dice en este lugar de todo tiempo limitado, puede decirse de todo tiempo mayor, hasta el infinito.

[54] *Física,* III, 5, 204. Cfr. también *Metafísica,* XI, 10, 1066, b - 1067 a.

[55] Quizás también por esto, y no solamente por las razones aducidas en la *Metafísica,* XI, 10, 1067 a, Aristóteles delara allí que el infinito en grandeza (espacial) no es la misma cosa que el infinito del movimiento y el del tiempo, y que no se trata de la misma naturaleza. Y en *Física,* III, 8, 201, dice que es infinito el tiempo y el movimiento al par que el pensamiento.

[56] *Física,* VI, 2, 233.

progresiva (del futuro); y cuando para todas las porciones de tiempo que se puedan asumir en número infinito, como intervalo entre dos instantes, nos habla de instantes intermedios que *son* infinitos[57].

Sin embargo, precisamente en lo referente a la distinción entre el pasado y el futuro no se puede olvidar que para Aristóteles podía haber una razón para negar la infinitud en acto en el dominio del tiempo; una razón que resulta indirectamente de su polémica en favor de la eternidad del cosmos y contraria a la hipótesis, admitida en el *Timeo,* de la posibilidad de los binomios: inengendrado-mortal y engendrado-inmortal[58]. En el desarrollo de esa polémica Aristóteles distingue[59] el tiempo infinito, en sentido absoluto y total, de aquel del cual sólo se reconoce una infinitud parcial. "El tiempo infinito —dice— se puede, en cierto modo, definir como aquel respecto del cual no hay otro mayor. Pero lo que sólo en parte es infinito, no es ni infinito ni finito."

Esta observación contra la infinitud parcial (de lo inengendrado-mortal o del engendrado-inmortal) vale también para el pasado que termina en el presente y para el futuro que comienza en ese mismo presente. El verdadero infinito es aquel respecto del cual no existe otro mayor: ahora bien, del pasado o del futuro tomados separadamente, existe siempre un mayor, que es la suma de ambos, convertidos en continuos por la mediación del presente. Éste es el verdadero infinito, pero incluyendo el futuro no puede ser más que infinito potencial.

Esto no impedía sin embargo a Aritóteles, en el curso mismo de su polémica contra el *Timeo,* indicar lo *inengendrado (agénēton)* como aquello *que es por un tiempo infinito*[f] y lo *inmortal (áphtharton:* "indestructible") como aquello *que puede ser por un tiempo infinito* ("puede existir por un tiempo que sea infinito"[g]): lo cual significa señalar el pasado como un infinito real y el futuro como un infinito potencial.

De todas maneras este pasaje del *De coelo* tiene importancia por el reconocimiento que nos ofrece. de un infinito en sentido específico, muy distinto del establecido en la *Física,* III, 6, 207 a, en la polémica contra el infinito en acto. Allí el infinito se señala como aquello que es siempre incumplido y tiene siempre algo fuera de sí; aquí se lo declara como aquello respecto de lo cual no se da otro mayor y que, por consiguiente, debe tenerlo todo dentro de sí y representar la absoluta completud frente a lo finito, que siendo menor tiene que carecer de aquello que el infinito tiene en sí. Es una verdadera inversión en la escala de las realidades y valores habitualfnente afirmada por Aristóteles, cuya importancia no puede pasar inadvertida.

Por otra parte, no se puede decir que Aristóteles haya alcanzado a reducir enteramente y sin residuos la infinitud del tiempo, por él reconocida, a lina derivación de la eternidad inmutable de la causa primera. Sin duda, la existencia de ésta, en función de pura causa final, es para él necesaria a los efectos de resolver la dificultad que había impedido a

[57] *Física,* IV, 10, 218: "en los instantes intermedios, que son infinitos".[28]

[58] *De coelo,* I, 10, 280.

[59] *De coelo,* I, 12, 283.

Platón, y mis aún a los atomistas, lograr la explicación racional de la eternidad del movimiento y de al infinitud del tiempo. Contra Leucipo y Platón, que se limitaban a afirmar la existencia *ab aeterno* del movimiento, y contra Demócrito, que para explicarlo se limitaba a decir que así había ocurrido también en tiempo ancerior[60], Aristóteles quiere demostrar lo absurdo del *regressus ad infinitum* y la necesidad de detenerse en una causa primera. "Donde no hay lo primero, no hay tampoco lo sucesivo",[61] y puesto que en las series infinitas no existe un primero, no habrá lo primero tampoco aquí, y por consiguiente no habrá tampoco lo sucesivo. De manera que no será posible nunca que algo nazca, se mueva o cambie".[62]

Para sortear esta dificultad es necesario, según Aristóteles, reconocer un motor inmóvil, que es *primero* no en sentido cronológico, como señal del punto de partida de una sucesión temporal, sino en sentido ontológico, como fin y razón de ser de todo el orden de los movimientos cósmicos, considerado ya en cualquier instante, ya en toda la infinita extensión del tiempo. Pero semejante solución llega a eliminar la dificultad que Aristóteles reprocha al mecanicismo atomista sólo a condición de que no choque contra acaecimiento alguno que sea irreductible al orden teleológico. Ahora bien, Aristóteles viene a chocar precisamente en esto. Él reconoce (según la expresión de Mansion)[63] toda una larga serie de "obstáculos a la actividad de la naturaleza"; hechos cuya causalidad no tiene nada de teleológico, sino que se reduce a simple necesidad de causa mecánica[64]; fenómenos cuya causa es puramente eficiente, no existiendo para ellos la causa final[65]. Y aun en el examen de los casos en los cuales[66] encuentra un efecto que se pueda producir ya sea por medio de la acción finalista o bien, casualmente[h], por medio de un agente del cual surja el movimiento[i], Aristóteles reconoce como evidente que hay una parte obediente a la necesidad *(ex anánkēs),* a la cual se aplica la idea de consecución *(hépetai:* "sigue", es decir, "es consecuencia"), que sería imposible sin una antecedencia temporal de algo ("imposible de producirse si no hubiera algo que antecediera"[j]).

Ahora bien, en todos estos casos es de notar una aproximación a la noción de causa mecánica (ya desarrollada parcialmente por Demócrito); pero no sólo en el sentido en que lo advierte Hamelin[67] o sea que Aristóteles llega a aislar semejante causalidad a pesar de abandonar inmediatamente su estudio y relegarla, en el último de los casos mencionados, a la

[60] *Física,* VIII, 1, 252.

[61] *Metafísica,* II, 2, 994 b.

[62] *Metafísica,* XI, 12, 1068 b.

[63] Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne,* París, 1913: cap. "Les obstacles à l'activité de la nature" (pp. 169 ss.). Véase también W. Jaeger, *Aristoteles,* Berlín, 1923, p. 412.

[64] *De generat. animal.,* V, 8: "todos tos acontecimientos a los que se les ocurre acaecer no por lograr un fin, sino en virtud de una necesidad y por medio de una causa motora".[29]

[65] *Metafísica,* VIII, 4, 1044 b: "causa en tanto motora", *mientras* "la causa por cuyo fin (el hecho se realiza) acaso no exista".[30]

[66] *Metafísica,* VII, 7, 1032 b.

[67] *Le système d'Aristote,* 271 s.

materia; sino en el sentido de que admitir fenómenos cuya causa sea sólo mecánica y no final lleva a presuponer también para los fenómenos causantes una irreductibilidad en los límites de la sola razón teleológica. Todo efecto puramente mecánico es un *consecuente:* (cfr. *Metafísica,* II, a, 994 b), que por su mecanicidad supone el antecedente: un antecedente que no podría depender de una razón final —por cuanto la finalidad del antecedente debe manifestarse en el consecuente—, sino que debe incluir en sí una necesidad mecánica ateleológica. La cual, mientras sirve para explicar la mecanicidad del consecuente, exige a su vez ser explicada mediante una causa que por la razón mencionada no puede ser final, sino sólo eficiente.

He aquí, pues, que de esta manera nos encontramos impulsados hacia un *regressus ad infinitum,* precisamente lo mismo que Aristóteles reprochaba a Demócrito, pero que él no logra evitar a pesar de que no llega a darse cuenta explícita de ello. Ahora bien, aquella infinita serie regresiva, que (como advierte el mismo Aristóteles contra Demócrito) no puede nunca tener un *primero,* lleva a una infinitud del tiempo que ya no procede de la eternidad del motor inmóvil, como quería Aristóteles, sino que está en sí y por sí: y es la infinitud del tiempo que ya en el mecanicismo democríteo se fundaba en la infinitud de la cadena de las causas y los efectos, de los antecedentes y los consecuentes. También en la naturaleza, como sn la familia (donde, según Aristóteles, esclavos y animales no siguen la regla racional de acción que gobierna en lo operado por los hombres libres), Aristóteles tiene que reconocer la existencia y la acción de fuerzas irracionales, es decir, puramente mecánicas, contrarias a las puramente racionales de la finalidad.[68] Este reconocimiento, del cual no consigue sustraerse, representa, con la supervivencia del mecanicismo dentro de su sistema, según el cual todo debía encuadrarse en el orden teleológico, la resistencia victoriosa, al menos en parte, de una exigencia que el finalismo aristotélico no logra anular, y que por eso resurge y se hace más fuerte después de él entre sus discípulos, particularmente en Estratón, y entre las nuevas escuelas, sobre todo en el epicureísmo, donde la infinitud del tiempo volverá a ser solamente infinitud de la serie causal, tanto en la dirección de los antecedentes como en la de los consecuentes[69]. El estoicismo, a su vez,

[68] *Metafísica,* XII, 10, 1075 a: pues, concluye Aristóteles, tal es el principio que *constituye la naturaleza* de cada uno de ellos. Cfr. también el citado capítulo sobre los obstáculos a la obra de la naturaleza en el libro de Mansion, *Introd. à la phys. aristotélic.*

[69] Justamente, Werner Jaeger *(Aristoteles,* Berlín, 1923, p. 142) vincula la intervención de la necesidad natural mecánica, en Aristóteles, con la teoría de Platón de que la materia sea "concausa" *(synaition).* Pero yo no puedo convenir enteramente con la opinión de Jaeger, a saber, que la dificultad de las relaciones entre esa *concausa* y la causa final surja sólo en las investigaciones particulares positivas y tienda, en cambio, a desaparecer en la esfera de las discusiones conceptuales. El transito a Estratón (que es, como bien lo dice Jaeger, retorno al mecanicismo atomista) no se abre sólo en las investigaciones del género de las contenidas en el libro IV de la *Meteorología* generalmente considerado no genuino de Aristóteles y atribuido, por algunos, al propio Estratón, como obra juvenil. Ya el mismo Jaeger reconoce que este interesante escrito es índice de una dirección de desarrollo que brota de la insuficiencia que la causa formal (útil en el dominio de la naturaleza orgánica) presenta en el campo de la materia

no sustrayéndose a tales convicciones de la infinitud de la serie causal, intentará una conciliación con el finalismo mediante el concepto de una necesidad que sea también providencia.

Pero de todos modos el mismo esfuerzo de Aristóteles en fundar racionalmente la infinitud del tiempo y la eternidad del mundo sobre la eternidad divina, documenta, en él, la convicción de una superioridad de lo eterno y del infinito temporal sobre toda limitación de la duración. Es la superioridad de la infinita rotación del cielo sobre los movimientos discontinuos y limitados del mundo sublunar; de la eterna permanencia de los astros sobre la caducidad de los seres terrenales; de la especie siempre superviviente sobre los individuos encerrados dentro de los límites del nacimiento y la muerte. Hay, por consiguiente, un campo —del movimiento y del tiempo (y de la potencia divina, que es condición necesaria de ellos)— en el cual el mismo Aristóteles no duda en reconocer una excelencia mayor a lo infinito que a lo limitado: perfecto e inmortal equivalen, entre sí, de la misma manera que imperfecto y mortal; y la primera serie par tiene sobre la segunda una triple prioridad: natural, racional y cronológica[70].

nica, donde el mecanicismo atomista se impone. Ahora bien, que de la necesidad de reconocerle un dominio al mecanicismo Aristóteles haya tenido alguna conciencia en diversas ocasiones, me parece que bien puede inferirse de lo dicho anteriormente.

[70] *Física,* VIII, 9, 265 a: "tiene una prioridad de naturaleza y de razón y de tiempo lo perfecto sobre lo imperfecto y lo inmortal sobre lo mortal".[31]

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] τά άει δντα ήι άει δντα.
[b] άγένητοι και άφθαρτοι.
[c] εΤναι τον απαντά αιώνα.
[d] Κινεί γαρ τόν άπειρον χρόνον, ούθέν δ' έχει δυναμιν άπειρον πεπερασμένον. '
[e] τόν απαντά αίώνα.
[f] άπειρον χρόνον δν.
[g] χρόνον δύναται είναι.... τόν άπειρον.
[h] από ταύτομάτου.
[i] τό ποιούν και δθεν άρχεται ή κίνησις.
[j] αδύνατον γενέσθαι ε! μηδέν ρουπάρχοι.

NOTAS

[1] έπεί δέ δει κίνησιν άείεΤναι και μη διαλείπειν, ανάγκη εΐνοί τι δ πρώτον κινεΐ.
[2] άλογον άπειρον χρόνον αδύνατον είναι τό κινούν, καΐ πάλιν άλλον άπειρον δυνατόν ούθέν γαρ φαίνεται δν άπειρον χρόνον παρά ψύσιν.
[3] λείπεται δέ τόν νουν μόνον θύραθεν έπεισιέναι καΐ θείον

εΤναι μόνον. Ούθέν γαρ αυτού τη ενεργεία κοινωνεί σωματική ενέργεια.

4 καΐ οδτος ό νους χωριστός καΐ απαθής καΐ αμιγής, τή ουσία ων ενεργεία.

[5] και τούτο μόνον ενδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τό ἅΐδιον τοΟ φθαρτού.

[6] ό δέ νοΟς θειότερόν τι και απαθές έστιν.

[7] αλλ' ούχ ότέ μέν νοεῖ ότέ δ' ού νοεῖ.

[8] ανάγκη άρα, έπεί πάντα νοεῖ, αμιγή εΤναι, ώσπερ φησίν 'Αναξαγόρας.

[9] αλλ* δσα άριθμψ πολλά, ύλην έχει.

[10] χωρισθείς δ' έστι μόνον τοῦθ' δπερ εστί, και τοῦτο μόνον άθά-νατον και ἅΐδιον.

[11] ίοικε ψυχής γένος έτερον εἶναι, και τοΟτο μόνον χωρίζεσθαι κτλ.

[12] θεός έν τη ψυχή ώσπερ έν τώ δλω.

[13] άγένητος και άφθαρτος 6 κόσμος.

[14] ή τοΟ κόσμου τάξ,ις ἅΐδιός έστιν.

[15] άφθαρτον μέν εἶναι, γενόμενον δέ.

[16] ώς γενομένου ποτέ.

[17] ή θατέρου γένεσις αεί των ουσιών άλλου φθορά και ή άλλου φθορά άλλου γένεσις.

[18] ενδέχεται εἶναί τίνα άπειρον (κίνησιν), μίαν οΟσαν και συνεχή, και αυτή έστιν ή κύκλφ.

[19] ή δέ τοῦ κύκλου συνάπτει (τή αρχή τό πέρας) και έστι μόνον τέλειος.

[20] τούτο γάρ έστιν ό χρόνος, αριθμός κινήσεως κατά τό πρότερον και ύστερον... ό δέ χρόνος έστι τό άριθμούμενον και ούχ ωι άριθμοῦμεν.

[21] εΤπερ άεί χρόνος εστίν, ανάγκη και κίνησιν ἅΐδιον εἶναι.

[22] έστι γάρ έσχατόν τι του γεγονότος, οΟ έπι τάδε ούθέν έστι του μέλλοντος, και πάλιν του μέλλοντος οὂ έπι τάδε ούθέν έστι τοΟ γεγονότος.

[23] τό δέ νυν έστι μεσότης τις και αρχήν και τελευτήν Ιχον άμα.

[24] τό δέ νυν δρος·τοΟ παρήκοντος καϊ τοΟ μέλλοντος· ώστ' έπε! τά νῦν έν χρόνω, και τό πρότερον και ύστερον έν χρόνω έσται.

[25] έπεί δ" εστίν ώς έν αριθμώ τό έν χρόνω, ληφθήσεταί τις πλείων χρόνος παντός του έν χρόνω δντος.

[26] ουδέ μένει ή απειρία, αλλά γίνεται.

[27] έσται άρα ποσός τις από τούδε χρόνος καϊ εις εκείνο, και ήν ε(ς τό παρελθόν.

[28] έν τοις μεταξύ τοΤς νυν άπέροις οοσιν.

[29] δσα γίγνεσθαι συμβαίνει μή ένεκα του, αλλ' έξ ανάγκης και δι' αίτίαν κινητικήν.

[30] αίτιον ώς κίνησαν.... τό δ' οΟ ένεκα Τσως ούκ εστίν.

[31] πρότερον δέ και φύσει καϊ λόγω καϊ χρόνω τό τέλειον μέν του ατελούς, του φθαρτού δέ το άφθαρτον.

CAPÍTULO X

EL TRANSITO DEL F1NAL1SMO AL DETERMINISMO EN LA TEORÍA PERIPATÉTICA DE LA ETERNIDAD DEL MUNDO

En la escuela aristotélica se hacen notar inmediatamente y repercuten también sobre el tratamiento del problema de la eternidad del mundo, aquellos caracteres que Jaeger[1] ha demostrado que fueron predominantes en el último período de la actividad del Estagirita. Hay en este período (como Jaeger lo ha puesto de manifiesto) un tránsito cada vez más acentuado hacia las investigaciones particulares, lo cual señala una victoria de los hechos sobre la especulación y torna cada vez más sensible la dificultad de aplicar al mundo de la materia inorgánica (donde naturalmente reina el determinismo) aquel principio telcológico que hallaba su terreno propicio en el mundo de la vida orgánica, animal y vegetal. Así, con Teofrasto y con Estratón, vemos en la creciente acentuación del carácter naturalista de las investigaciones y las doctrinas, un alejamiento progresivo de dos concepciones fundamentales del maestro: la de la eternidad extratemporal del Dios trascendente y la de la fundamentación teleológica de la eternidad del mundo.

A este respecto es característico el hecho de que mientras la concepción ideológica se mantiene como fundamental para Teofrasto en el tratamiento de los problemas intrínsecos a la vida orgánica —al extremo de hacerle declarar, en *De causis plantarum,* que la naturaleza no hace nada en vano, sino que siempre tiende hacia lo óptimo[2]—,en cambio, la tal concepción teleológica desaparece en la discusión de los problemas concernientes al universo físico y hasta de los problemas relativos a la vida orgánica y espiritual cuyo tratamiento se encuentra en medio del estudio de cuestiones físicas.

Singularmente significativa, a este respecto, es la polémica de Teofrasto contra Zenón el estoico en defensa de la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo[3]: donde no aparece ningún llamado a la eterna identidad de la causa primera y donde se abandona aquel terreno del teleologismo con el cual el Estagirita había querido dar un sólido, fundamento racional a su afirmación de la perennidad del orden cósmico.

Para Aristóteles ésta se deducía de la inmutable eternidad de la causa primera (Dios), que obra como causa final, y con su eterna identidad determina la perenne constancia e invariabilidad de la aspiración de la naturaleza hacia ella. “Aquello que es siempre lo mismo y está en la misma condición debe, por su naturaleza, ejercer siempre la misma acción”:[4] he aquí, de la eterna inmutabilidad divina, deducida la perenne permanencia del orden cósmico.

Sin embargo ya el mismo Aristóteles se había visto obligado a derogar este principio que, por lo demás, aplicado en todo su rigor, habría debido conducirle, si no a las extremas conclusiones lógicas del eleatismo —como pensaba Gomperz[5]—, por lo menos a una perenne identidad de los movimientos o de su sistema y equilibrio total. Queriendo *salvar los fenómenos,* cuyo curso no tiene la invariable regularidad del movimiento circular del cielo, considerado ya por Platón como imagen móvil de la inmovilidad eterna, el Estagirita debía, con la oblicuidad de la eclíptica, que produce ya un acercamiento ya un alejamiento, explicar la sucesión cíclica de las estaciones y la alternancia en ellas de los procesos inversos de la generación y la corrupción[6]. Que este reconocimiento de la realidad de los hechos significase un alejamiento de la fundamentación racional (teleológica) de la eternidad del mundo[7], es evidente: una causa primera (final) siempre idéntica y siempre operante de la misma manera, no consentía sucesión de fases diversas en el orden cósmico, de la misma manera que no podía, con la unidad de su ser y con la univocidad de su obrar, dar razón de aquellas acciones antitéticas de los múltiples intelectos motores de las múltiples esferas, aplicadas a los planetas singulares y al Sol: algunas de las cuales las llamadas “esferas revolventes” o “re-agentes”) tendrían sólo la función de resistir al movimiento de las otras esferas (las llamadas “deferentes”) y de anularles sus efectos[8]. La explicación

[1] *Aristoteles,* Berlín, 1923 cfr. especialmente pp. 347 ss. y 413 ss.

[2] Cfr. *Peri phytōn aition:* “Sobre las causas de las plantas”, 1, I, I,: “La naturaleza pues no hace nada en vano y menos que nunca en las cosas primeras y más fundamentales”;[1] *ibíd.,* I, l6, II: Siempre la naturaleza procede hacia lo óptimo.”[2] También en la *Metafísica* se mantiene la posición aristotélica con la teoría del primer motor, del cual deriva la explicación del movimiento no por su inmovilidad, sino por la naturaleza de lo apetecible, de donde nace el movimiento cíclico del cielo (cfr. §§ 4 ss. y 16).

[3] Referida en Ps. Philo, *De aeternitate mundi,* 23 ss. (959-963 y 953). Cfr. E. Zeller, “Der Streit Theophrasts gegen Zeno” y “Der Pseudo-philonische Bricht über Theophrast”, en *Hermes,* XI, 422 ss. y XV, 137 ss.; Diels, *Doxogr. graeci. proleg.,* 106, s.; V. Arnim, en *Neue Jahrb. f. Klass. Philol.,* 1893, 449 ss.

[4] *De generat. corrupt.,* II, 10, 336 a.

[5] Griech, Denker, III, cap. II; cfr. p. 138 de la edición francesa.

[6] Cfr. todo el capítulo mencionado de *De generat. corrupt.*

[7] Cfr. *De coelo,* II, 14, 296 a: “el orden del cosmos es eterno”.[3]

[8] Cfr. Schiaparelli, “Le sfere omocentriche di Eudosso, Callippo ed Aristotele”, en *Scritti sulla storit dell'astronomia antica,* II, Bologna, 1926, pp. 87 ss.; Heath, *Aristarchus of Samos,* Oxford 1923, 217 y ss.; P. Duhem, *Le système du monde,* I (1913), 126 ss. Las complicaciones de esferas, excéntricos y epiciclos, impuestas por la exigencia de *salvar los fenómenos* y explicar las *anomalías,* harán decir después a Simplicio, *De coelo,* II, 41 (pp. 509-10 ed. Heiberg) que en la doctrina peripatética el centro de todo el

universo tiene que distinguirse del centro propio de los cuerpos singulares, que alrededor de aquél rotan cada uno por propia cuenta. (Cfr. también II, 20 y II, 44: pp. 422 y 488 Heiberg.) Esta interpretación (observa Duhem, *op. cit.,* II, 66; cfr. también II,

de los movimientos planetarios y solares y de las consiguientes diferencias entre las fases alternas del mundo sublunar es, por consiguiente, determinista, no teleológica: impuesta por los hechos rebeldes al sistema finalista regido por el único motor inmóvil.

De esto se dará cuenta más tarde Tolomeo[9], al reconocer que las variaciones del mundo sublunar no son deducibles de la causa primera, sino que entrañan un problema cuya solución obliga a admitir, frente a aquélla, otras causas, eficientes y necesarias, opuestas a la causa primera y contrarias incluso las unas a las otras.

La realización de procesos contrarios entre sí y la hipótesis de fuerzas actuantes opuestas creada para explicarlos sólo hubieran podido encuadrarse en una dependencia de todo el sistema respecto de una causa final siempre idéntica, si en virtud de la acción de ésta se hubiese podido afirmar un constante y siempre igual equilibrio de los opuestos. Pero para la afirmación de una alterna producción de desequilibrios contrarios, ¿cómo podía valer ya la explicación de la *Meteorología,* I, 2, 339 a, según la cual se afirma que este mundo sublunar, en su dependencia de los movimientos superiores *(ano:* "de arriba"), depende de aquella *causa prima* de la cual proviene a todas las cosas el principio del movimiento?[a] El problema de la desigualdad de las estaciones, que ha sido (como justamente advierte Duhem *op. cit.,* I, 448 ss.) una de las dificultades más graves de la astronomía griega desde Thales y Eutemon en adelante, es en Aristóteles también dificultad inherente al sistema finalista del mundo.

Este contraste entre la exigencia racional y la experiencia de los hechos venía a agudizarse en Aristóteles con el reconocimiento —al cual se sentía él constreñido a pesar de que le repugnaba— de la existencia real de ciertos hechos que excluyen una explicación finalista de su acaecer y no pueden reconducirse sino a una causa eficiente o mecánica[10]. Ahora bien, en esta resquebrajadura de la construcción teleológica aristotélica, Zenón el estoico venía a introducir la cuña de sus argumentaciones para derribar el sistema de la eternidad del orden cósmico. De esta suerte él, sin perder contacto con las posiciones de Aristóteles, venía a trasladar la cuestión del terreno del teleologismo al del determinismo causal de los procesos naturales, y de la misma manera Teofrasto, para no faltar a la exigencia de la validez y eficacia de su defensa, se hallaba obligado a mantenerse en el mismo terreno sobre el cual se había desencadenado el ataque a la doctrina de la eternidad del mundo.

Por un doble motivo, los hechos alegados por Zenón, examinados como hechos en sí y fuera de toda vinculación sistemática que intentase

113 ss.), aunque ingeniosa, contradice el verdadero pensamiento de Aristóteles. Pero (sea, sin embargo, notado) ella responde a la imposibilidad de una unitaria explicación de los fenómenos, por la cual el mismo Aristóteles era llevado —como se verá a propósito del problema de la limitación y unicidad del mundo— a multiplicar los motores inmóviles, no obstante su observación de que el acto puro tiene que ser único, ya que la multiplicidad implica la materia.

[9] Cfr. Tolomeo, *Syntaxis mathemath.,* I, I, 381 b - 382 a b. Cfr. Duhem, *Le système du monde,* II, 292.

[10] Cfr. Mansion, *Introd. à la physique aristotélic.* París, 1913, en el capitulo "Les obstacles à l'action de la nature".

reducirlos a medios necesarios para la realización de finalidades superiores, se presentaban con un evidente carácter ateleológico:

1º) en cuanto representaban procesos de disolución y destrucción de realidades naturales, los cuales, por su carácter puramente negativo, no podían (considerados en sí mismos) prestarse a una justificación finalista;

2º) en cuanto, al destruir realidades preexistentes sin que de la disolución de ellas apareciese abierta la vía para el nacimiento de alguna realidad más alta, venían a excluir la existencia de todo valor finalista, tanto en el precedente momento positivo, cuanto en la sucesión de los dos momentos contrarios, positivo y negativo.

Sólo sobre el terreno de la ley cíclica (fatal y providencial a la vez), que se afirma como *Logos* divino en la cosmología estoica, estos momentos podían reconquistar el carácter ideológico que de otra manera habían perdido. No hay que olvidar que en el orden de la sucesión cronológica, la finalidad de todo momento se revela sólo en lo que viene después; y si el momento sucesivo no es sino anulación del antecedente, sin encuadrarse en un esquema que los supere a ambos, la explicación teleológica resulta excluida para ambos, ya se los considere aisladamente o en su concatenación recíproca, de la cual no surge momento alguno de valor más elevado capaz de comprender y justificar en sí, como síntesis, la tesis y la antítesis.

Ahora bien, ésta era precisamente la condición de los primeros tres grupos de hechos naturales, entre los cuatro que Zenón ponía en movimiento como máquinas de guerra contra la doctrina aristotélica de la eternidad del orden cósmico: tres procesos, de disgregación, dispersión y corrupción, que él (siguiendo la sugerencia de la argumentación por primera vez aplicada por Meliso de Samos), ponía en su continuidad progresiva en relación con la infinitud del tiempo, a fin de mostrar cómo en el curso de ésta ellos tenían que haber alcanzado su completo agotamiento, si realmente la existencia del cosmos debiera admitirse *ab aeterno.* Tanto más inevitable aparecía la conclusión cuanto que en los procesos naturales examinados por Zenón el estoico no se trataba de realidades infinitas, como ser la del ser para Meliso: que, aun así y todo, la creía condenada a la destrucción total en la totalidad de los tiempos, con tal que fuese concedida su mutación por lo menos de un solo cabello en el curso de un *gran año.*

Se trataba aquí, por el contrario, de realidades limitadas, aunque grandiosas a veces: como las cumbres de los montes o los desniveles de las colinas, sujetos a la erosión y disgregación; la extensión del mar y toda la masa del elemento húmedo, o de cualquier otro elemento, sometido a la consunción y reabsorción en la sustancia universal; la existencia singular de todo ser (elemento, cuerpo inorgánico, especie viviente) sujeto a corrupción y putrefacción por falta de alimento, que de ellos mantenga inalterada su viva permanencia.

En realidad, en cada uno de esos procesos había una condición, que no podía entrar, sin contradicción, en el cuadro de la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo; porque ésta, en su dependencia de

la eterna inmutabilidad de la causa primera, habría requerido lógicamente (como dijimos) la equivalencia, por lo menos en el conjunto, entre todo momento de la existencia del mundo y cualquier otro, anterior o posterior. Pero el propio Aristóteles autorizaba la alteración de las líneas lógicas de su doctrina con el hecho mismo de haber dado ya de semejante alteración un ejemplo parcial, admitiendo, bajo la presión de la experiencia, diversidad de fases alternas en el orden cósmico. Las restringía, es verdad (quizás sobre las huellas de Filolao)[11] a la región sublunar; pero en ella admitía, con el mismo Filolao no menos que con la astrología de los babilonios[12], el retorno periódico ('mutación del ciclo"[b]*)* del gran año, con el diluvio ("exceso de lluvias"[c]) del gran invierno y con la sequía del gran verano. Todo lo cual, a pesar de tener para él, que repudiaba las teorías de las catástrofes y resurgimientos periódicos del cosmos, el peso de una pluma[13], era una vicisitud de variaciones bien distintas a la constante igualdad del movimiento circular, que habría sido coherente con su especial teleología[14].

Era, es cierto, un ciclo que refundía el fin con el principio, según quería Alcmeón, y ofrecía así, en su continuidad infinita, la representación de la infinitud del tiempo preferida por los griegos; pero un círculo que no sólo tenía sus partes diversas entre sí, sino que más bien excluía la identidad perfecta de sus renovaciones, según había sido afirmada por los pitagóricos. Una absoluta identidad, objetaba Aristóteles[15], habría significado anulación de las distinciones entre anterior y posterior y hasta posibilidad de inversión de sus relaciones, pues aquello que es consecuente llega a ser, en su retorno, antecedente relativo a los retornos de aquello que le ha precedido. Por consiguiente nunca se reproduce lo idéntico, sino solamente lo similar, que es, sin embargo, siempre distinto. Y también en esto la deducción siempre idéntica procedente de la inmutable identidad de la causa primera, hallaba una reserva o un mentís.

Ahora bien, Zenón se valía del reconocimiento aristotélico de diferencias (notables, aun cuando no radicales) entre fases consecutivas, prescindiendo de la afirmación aristotélica de una continua alternancia de

[11] En el sentido de semejante restricción cree Duhem *(Le système du monde* París, 1913, I, 77) que deban interpretarase los testimonios sobre Filolao pertenecientes a Aëtius, II, 5, 3 (en Diels, 32 en 4ª ed., 44 en la 5ª, A, 18) y a Estobeo, *Ecl.,* I, 31.

[12] Cfr. el frag, de Beroso citado por Séneca, *Quaestion. natur.,* III, 28-29 (sacado de Posidonio, *Meteor.).* Sobre la difusión y fortuna de estas creencias cfr. Duhem, *op. cit.,* II, 214 s. y los otros lugares de la misma obra a los cuales remite.

[13] Cfr. *Meteorología,* I, 3, 339 b; I, 14, 351 s.; *De coelo,* I, 10, 279 b. Ver también Duhem, *op. cit.,* I, 163 ss.

[14] Cfr. las afirmaciones de la exigencia de la circularidad de todo el devenir, como consecuencia de la circularidad del movimiento celeste: *De generat. corrupt.,* II, II, 337 b: "si lo que es siempre movido circularmente mueve siempre a otro, también ese otro debe tener un movimiento circular: asi, siendo circular el movimiento superior, será tal también el del sol", y por esto también el de las estaciones, de la lluvia, de las nubes, de los hombres y de los animales, "de manera que renazca siempre la misma condición".[4] Cfr. también *De anima,* II, 4, 415 a, donde el nacimiento del símil (planta, animal) se indica como participación de la especie en lo divino (eterno). Cfr. también *De generat. animal.,* II, 1, 731 b.

[15] Cfr. *Problem.,* XVII, 3.

mutaciones compensadoras para restablecer el equilibrio precedente, antes que fuese arruinado irremediablemente. Se valía de semejante reconocimiento para introducir el concepto de la progresiva acumulación de variaciones procedentes en una dirección constante. Lo cual le conducía a desarrollar plenamente la teoría de las fases alternas, concebidas, no ya como parciales y limitadas variaciones, sino como total desenvolvimiento cíclico de los dos procesos opuestos: de la formación y de la desintegración del universo. Es decir, que le llevaba hacia la cosmología estoica, con su mundo periódicamente renaciente del fuego, en el cual siempre está destinado a desintegrarse, contrapuesta a la cosmología aristotélica de la eterna permanencia del mismo orden cósmico.

Ahora bien, Teofrasto quiere restablecer la posición aristotélica, pero no sobre el fundamento del teleologismo, del cual prescindían las argumentaciones zenonianas (aunque con el fin indirecto de sustituir, mediante el finalismo de la providencia divina, al del acto puro de Aristóteles), sino más bien sobre el fundamento de aquellos procesos naturales, en cuyo círculo se mantenía la polémica de Zenón el estoico y donde el mismo discípulo de Aristóteles, por natural tendencia de su espíritu, gustaba también de permanecer. Restablecer la posición aristotélica significa aquí, para Teofrasto, solamente retornar del concepto zenoniano, del progresivo acumularse de variaciones procedentes en dirección constante, al concepto aristotélico de una periódica alternancia de limitadas variaciones inversas, que por consiguiente se anulan periódica y recíprocamente.

Observaba Zenón que, dado el continuo verificarse de la erosión de las rocas, del desmoronamiento y aplanamiento de todas las prominencias, de montañas o colinas, producido continuamente por la caída de la lluvia (que socava con su insistencia continua hasta las rocas más duras o arrastra en su ímpetu torrencial masas de piedra y de tierra), la tierra, si no tuviese un origen relativamente reciente y existiese en cambio *ab aeterno,* habría debido, en el curso de un tiempo infinito, aplanarse y nivelarse totalmente.

Teofrasto responde a esto con un argumento extraído de la experiencia de las erupciones volcánicas. La existencia de los montes es como la de los árboles, que en otoño pierden las hojas para que renazcan en primavera; gastados y deshechos por el agua son reproducidos merced al ímpetu del fuego encerrado en las visceras de la tierra, el cual se esfuerza por salir y alcanzar de nuevo el fuego celeste; y mientras son sostenidos por esa fuerza del fuego, no pueden ser desgastados por la fuerza del agua, sino sólo una vez que el fuego sostenedor los haya abandonado. Al fuego que tiende hacia lo alto Teofrasto le supone una compensación mediante nuevas caídas (a inmensos intervalos cíclicos) de flujos de fuego etéreo sobre la tierra, de lo cual habla en respuesta al IV argumento zenoniano: quedando así, siempre y en todo, sobre el terreno de una alternancia de fases opuestas, explicadas a la manera determinista, con el contraste de fuerzas contrarias, sin recurrir de ningún modo a explicaciones teleológicas.

Y tal característica se repite en la respuesta al segundo argumento de Zenón, el cual, fundándose en el hallazgo de conchillas fósiles en tierra

firme y en tradiciones relativas a islas emergentes, llegaba a la conclusión de una progresiva reducción de los mares por evaporación: siendo éste también, según él, un proceso constante y continuo que debía significar progresiva disminución de todo elemento acuoso, hasta el punto de conducir, en el curso de un tiempo infinito, a su total desaparición. De lo cual también infería Zenón que otro tanto debía ocurrir respecto de la tierra y del aire, de manera que todo debería ser finalmente absorbido por el fuego universal. A las consideraciones de hecho, que constituían la única parte sólida de esta argumentación, la respuesta ya había sido dada, en verdad, por Aristóteles en la *Meteorología,* I, 14, 351 ss., donde explicaba cómo la posición respectiva de los mares y de los continentes y la distribución de los ríos no era siempre la misma, sino modificable en el curso infinito del tiempo y en la eterna permanencia de la tierra. La explicación (determinista) que Aristóteles daba de ello, consistía en que, para las partes singulares de la tierra y a largos intervalos (en proporción de los cuales muy poca cosa significa la duración de la vida de un hombre), se producía un proceso de variación en la discribución del calor, del frío y del agua, a consecuencia de la acción y las revoluciones del Sol. Pero Aristóteles no explicaba[16], contentándose con el símil de los períodos de crecimiento y decadencia de la vida de los organismos[17], de qué manera ni en virtud de qué ley que pudiera reducirse a una razón finalista esas revoluciones del Sol podían producir tales cambios de posición entre tierra y mar, ríos y sequedad. No es de asombrarse, entonces, que también Teofrasto, al repetir cuanto el maestro había dicho, renunciara a explicaciones teleológicas y remitiera sólo a una cadena de causalidad eficiente el perpetuarse en esas alternativas que imoidsn el agotamiento de cada uno de los dos procesos opuestos. Antes bien, al oponer en nombre de la ciencia natural a las retracciones del mar y emergencias de islas el proceso inverso de invasiones del mar e inmersiones de tierra, sólo recurre a causas naturales, como la erosión de las olas (en la formación del estrecho de Mesina) o terremotos y cataclismos (en la sumersión de la Atlántida platónica). Así, la eternidad del mundo no es defendida en nombre del teleologismo aristotélico, sino en el de un infinito alternarse de efectos opuestos por el infinito reproducirse de opuestas causas operantes en la infinitud del tiempo.

Lo mismo ocurre con el tercer argumento: la corruptibilidad y la desintegración de todas las partes y todos los elementos del mundo (cuando, decía Zenón, les falten los alimentos que los reaviven, como animales que carezcan de la posibilidad de dar sustento a su propia vida y sus propias fuerzas), de suerte que si todas las partes están sujetas a la desintegración, tampoco el mundo entero podrá ser eterno. También aquí sugería Aristóteles la respuesta con su teoría[18] de la transmutación de

[18] La tradicional concepción del gran año, que aquí retorna, se justifica determinista y no ideológicamente.

[17] Cfr. también el comentario de Olimpiodoro, a este lugar de la *Meteorología* y Duhem, *Le système du monde.* I, 293 ss.

[19] *De generat. corrupt.,* 317 a; *Meteorología,* I, 3, 839, etc.

cada elemento en los otros, que se cumple en los dos sentidos opuestos ya indicados por Heráclito; pero también aquí la explicación resultaba de índole determinista y no teleológica, y en vez de la dependencia de un orden constante respecto de una inmutable causa final, se delineaba así la continua derivación de efectos antagónicos, equilibrantes, de la acción de causas opuestas. Confluencia de concepciones heraclíteas y empedoclianas no dominadas por la exigencia socrática de la explicación del fin, a pesar de que Aristóteles objeta,[19] especialmente contra Empédodes, que no basta con enunciar *(phánai mónon:* "decir solamente") la teoría cíclica, sino que es preciso dar la causa de ella; se entiende, la causa final, única en cuyo orden no sea posible un proceso infinito[20], y de la cual se da una causa primera. Pero que, precisamente, entre la eterna e idéntica permanencia de la causa y la alternancia de uno y otro modo de ser ("a veces así, a veces de otra manera"[d]) haya contraste, Aristóteles lo explicaba también en otra parte[21], no queriendo sin embargo excluir totalmente la variación de las disposiciones *(diathésis)* de los elementos constitutivos del cosmos en la región sublunar. Ni bastaba con declarar que se trataba de pequeñas cosas, que no tenían más peso que el de una pluma *(Meteorología,* I, 14, 352 a), lo cual no era respuesta válida ante la exigencia lógica, ya hecha valer por Meliso contra toda concesión al principio de la mutación. Para Aristóteles era necesaria una concesión parcial a la teoría cíclica para *salvar los fenómenos,* tratando de conciliarlos con su deducción de una causa primera (final) inmutable, y esta concesión le ayudaba a fundamentar, sobre la continuidad infinita del proceso cíclico, la noción de la infinitud temporal. Pero con esta tentativa de conciliación entre la deducción que parte de lo idéntico y la inducción que procede de lo cambiante, quedaba él disminuido ante el rigor lógico del eleatismo que había afirmado clara y terminantemente la necesidad de elegir entre las opuestas exigencias de la razón y de la experiencia.

Para el eleatismo, en verdad, no sólo la destrucción es mutación, como para Aristóteles[22], sino que toda mutación es destrucción, cuya posibilidad, una vez admitida, aunque no sea más que en una ínfima medida, alcanza por fin, en la infinitud del tiempo, a producir la desintegración universal[23]. Ahora bien, Aristóteles se ponía en la pendiente de esta extrema conclusión eleática al admitir en fases singulares procesos de desintegración no compensados en el acto mismo (sino sólo en momentos posteriores) por procesos paralelos inversos, mientras deducía todo el orden del devenir a partir de una causa final eterna y siempre igual. Queriendo permanecer, por consiguiente, en el ámbito de semejante teleologismo y de la acción siempre idéntica de una causa también siempre idéntica, se imponía lógicamente, al reconocer por un momento cualquiera la prevalencia de los procesos de desintegración, reconocerla como condición constante que conduce, por tanto, a la conclusión de una disolución universal.

[19] *Física,* VIII, I, 252.

[20] Metafísica, XII, 8, 1074: "no es posible hasta lo infinito".[5]

[21] *De coelo,* I, 10, 280.

[22] *Física,* VIII, I, 251: "pues también la destrucción es un cambio".[6]

[23] Cfr. frag. 7 de Meliso (en Diels, 20 en 4ª ed., 30 en la 5ª, B.).

Para huir de ésta, mediante una parcial y limitada concesión a la teoría cíclica (o sea, mediante la teoría de la periódica alternancia de procesos parciales opuestos), no era posible tener a esta última ligada al inmutable finalismo aristotélico, sino que era necesario, o adoptar un finalismo distinto (como el estoico), desarrollando plenamente la teoría cíclica, o vincular la admisión parcial de fases alternas a razones deterministas más bien que teleológicas.

No podemos, por cierto, decir que Teofrasto se hubiera dado clara cuenta de todo esto; de hecho, él, para salvar de la doctrina aristotélica la teoría de la existencia eterna del actual orden cósmico, de la tierra y de las formas y especies que la pueblan, realizó un tránsito del finalismo al determinismo.

Pero el sacrificio del finalismo en aras de la infinitud temporal de la permanencia de nuestro cosmos, alcanza la máxima evidencia en la discusión de la última objeción zenoniana[24]. La eternidad del cosmos (hacía notar Zenón) exigiría la eternidad de las especies vivientes y de la especie humana en particular; pero la existencia de ésta, con su naturaleza racional y la connatural posesión de las artes, debería producir un continuo proceso de perfeccionamiento y de conquista que, si la especie existiese *ab aeterno* en vez de haber aparecido en época relativamente reciente en el mundo, habría debido conducir, en la infinita sucesión de los tiempos transcurridos, a una muy otra condición de civilización universal que la de los diferentes pueblos actuales. En esta objeción se afirma un concepto historicista del desarrollo y del progreso, entendido como acumulación constante de los resultados y acrecentamiento de las capacidades, tal cual el mismo Aristóteles, precisamente, había expuesto en diferentes lugares de sus obras[25]. Ahora bien, este concepto, al presentar un camino de continuidad que se desarrolla en una misma dirección como pasaje sucesivo a condiciones siempre nuevas y diversas, venía a encontrarse en conflicto lógico con la afirmación de una constante e inmutable dependencia de toda la realidad universal respecto de una siempre inmutable causa primera. En esto residía el carácter estático, más bien que dinámico, del sistema aristotélico; que es, sin embargo, el sistema del desarrollo, pero de un desarrollo que sólo puede estar de acuerdo con el teleologismo aristotélico en cuanto sea reconocimiento de una escala siempre inmodificable de grados coexistentes, y nunca en cuanto sea aceptación de fases sucesivas de nuevos y progresivos desenvolvimientos[26]. En su totalidad el sistema debe ser estático; no puede ad-

[24] Gomperz *(Griech. Denker.,* III, cap. 39) la divide en dos objeciones: desaparición de especies animales e imperfección de las artes; pero en cuanto a la respuesta de Teofrasto las reduce de nuevo a un solo argumento.

[25] Remito para este argumento a mi estudio: *"Veritas filia temporis in Aristotele,* en *Scritti filosofici in onore di B. Varisco,* Firenze. Vallecchi.

[26] Jaeger *(Aristoteles,* 425 s.) remitiéndose a la dependencia que tiene en Aristóteles la mutación con respecto al ser inmutable, por la cual el nacer y morir de los seres terrenales, así como el movimiento de las estrellas, se reducen a circulación de posiciones, observa con lúcida penetración: "La naturaleza de Aristóteles, no obstante su ininterrumpido mudar, es sin historia, porque en razón de la constancia de las formas, el devenir orgánico se halla encerrado en un ritmo eternamente igual. Así Aristóteles no ve tampoco el mundo humano, político, histórico y espiritual, en la incalculable mo-

mitir el dinamismo histórico sino lesionando el cuadro mismo de la doctrina teleológica (dependencia siempre idéntica respecto de una causa final siempre idéntica), que Aristóteles había construido[27].

Ahora bien, el propio Aristóteles había sentido en parte las dificultades inherentes a su reconocimiento del desarrollo histórico; pero las sentía sólo en el sentido en que Zenón presenta sus objeciones, y había creído poder responder a ellas[28] mediante oscuras referencias a vicisitudes cíclicas, en las que alternan períodos de lenta formación y conquista progresiva de la civilidad llevada hasta el mayor grado posible *(eis to dynatón),* con períodos de disolución y pérdida de las artes y de la ciencia, de las cuales sólo algunas pocas reliquias se salvan para constituir el núcleo de suce-

vilidad del irrepetible destino histórico, ni en la vida individual, ni en la de los pueblos y de las civilizaciones; sino que lo ve fundado en la permanencia inmutable de límites internos fijos, cambiantes sólo en formas que sustancial y teleológicamente permanecen iguales. El sentimiento de la vida encuentra su símbolo en el gran año cósmico, en cuyo curso se restituyen las estrellas a las posiciones de partida y recomienzan su ciclo. Así, para Aristóteles, también sobre la tierra nacen y pasan las civilizaciones, en las vicisitudes de las grandes catástrofes naturales, ligadas en forma determinista a las mutaciones regulares del cielo. Aquello que mil veces fue conocido es, según esta visión histórica de Aristóteles, nuevamente hallado para ser nuevamente perdido y devenir otra vez, conocido. El mito da, como último eco, noticias de una filosofía equivalente a la nuestra, que pertenecía a periodos cósmicos olvidados; y todo nuestro conocimiento se reducirá un día a nada más que un mito gris."

A estas agudas observaciones me parece necesario agregar, sin embargo, que en Aristóteles, en la consideración de este problema, combaten dos tendencias y exigencias contrapuestas. Por una parte, mediante el reconocimiento de un impulso interior, despertado y excitado por las condiciones de la vida (la necesidad), el teleologismo tiende hacia un dinamismo histórico cuyo desarrollo tórnase posible, a la manera determinista, por la acumulación progresiva de los resultados; pero en contra de esta dinamicidad progresiva, de suyo infinita, interviene el otro momento característico del teleologismo aristotélico, que con la fijeza e inmutable acción del fin pone la barrera de una exigencia estática. Sin embargo, para restablecer el dominio de ésta, Aristóteles no encuentra otro medio que un nuevo retorno al determinismo; a un determinismo que opere en sentido contrario a aquél que era permitido por el tránsito de la potencia al acto, o sea que produce la recaída del acto en la potencia. De la cual comienza luego, nuevamente, en interminable vicisitud cíclica, la repetición del proceso, de manera que *(Política,* VII, 10, 1329 b) las mismas cosas se encuentran de nuevo infinitas veces, en la infinitud de los tiempos; maestra la necesidad, que enseña las cosas necesarias con cuya ayuda se acrecientan después las relativas al ornato de la vida. Sin embargo en el frag. 13 de la ed. Rose (frag, 8 del *De philosophia* en la ed. Walzer, *Aristotellis dialogorum fragmenta,* Firenze, 1935) la afirmación de que se salvan al menos algunos restos del naufragio de la sabiduría conquistada, no nos reconduce, para los ciclos sucesivos, al punto de partida inicial, sino a un punto de partida más avanzado. Con lo cual el problema del dinamismo vuelve a quedar abierto, sin que Aristóteles revele haberse dado cuenta de ello.

[27] La introducción de un concepto dinámico o histórico del desarrollo habría significado un progresivo pasaje de la potencia al acto: generalizado a toda la naturaleza, habríala conducido a desembocar en el acto puro, a través del curso infinito de la eternidad.

[28] A este argumento quizás queden extrañas las fugaces referencias en *De coelo,* I, 3, 270 b, y *Meteorología,* I, 3, 329 b; pero se refiere a ello, ciertamente, la *Política,* VI, 10, 1329 b; y la *Metafísica,* XII, I, 1074 a, y el frag. 13 de la ed. Rose (Leipzig, 1886) = frag. I del *Perí philosophías* en la ed. Walzer (Firenze. 1935).

sivos procesos de reconquista. De manera que también en la infinita extensión del tiempo puede la civilización humana distar mucho de tornarse universal y perfecta.

Estas referencias de Aristóteles a semejantes ruinas de las artes y de la filosofía, que (según las expresiones de la *Política,* VI, 10, 1329 b y de la *Metafísica,* XII, 8, 1074 a) se habrían producido infinitas veces en la infinitud de los tiempos transcurridos, estaban relacionadas en su pensamiento con horrorosas hecatombes humanas, según resulta aclarado por el fragmento 13 de la colección Rose de los fragmentos aristotélicos[29]; pero si él las ponía en relación también con causas históricas (guerras, pestes, invasiones bárbaras, etc.) además de relacionarlas con las causas naturales (convulsiones y catástrofes telúricas, consignadas en la *Meteorología,* I, 14, 325 a b), ello no resulta ni surge de sus escritos. A estas últimas causas, por otra parte, se remite exclusivamente Teofrasto en su respuesta a Zenón: caídas de fuego etéreo sobre la tierra e inmensos diluvios, que se producen en vicisitud alterna y a desmesuradas distancias en el tiempo, causando (las unas en las regiones montañosas o elevadas y los otros en las llanuras u hondonadas) enormes destrucciones de habitantes, con lo cual casi se extinguiría el género humano (y con él otras especies animales), salvándose tan sólo exiguos residuos[30].

Es evidente que estas afirmaciones —alegadas por Teofrasto como enseñanza de la ciencia natural que (advierte) tiene en el mayor aprecio la investigación de la verdad (o sea que rinde homenaje a los datos de hecho más que a las teorías preconcebidas)— nos conducen fuera de los cuadros del finalismo; de todo finalismo en general y del finalismo aristotélico en particular: pues aquí se afirman procesos de aniquilación periódica de aquella realidad y de aquellos valores en cuyo reconocimiento residía, precisamente, uno de los motivos esenciales del teleologismo. La escala de los grados en la cual se distribuía la realidad natural a partir del mundo inorgánico hasta el viviente y desde los animales hasta el hombre, como grados de desarrollo del alma y como tránsito de la potencia (materia) al acto (forma), tenía que significar, en el teleologismo, una subordinación de los grados inferiores (medios) a los superiores (fines). Pero cuando, sin conexión alguna con una realización cualquiera de fines superiores, se hacen intervenir, por Teofrasto (como también por el mismo Aristóteles), periódicos dislocamientos para aniquilar las formas más altas de la realidad y de los valores por el trámite de una subversión y destrucción de las condiciones materiales de su existencia, se viene a estatuir, en vez de una subordinación de la materia a la forma, una dependencia de la forma respecto de la materia cuyo carácter determinista y antiteleológico no es preciso demostrar[31]. Sin contar además con que al introducir una sucesión

[29] Procedente de Synesio, *calvit. encom.,* c. 22, p. 234 ed. Krab., 1850 = fr. 8 del *Perí philosophías* (Walzer).

[30] Ps. Filón, *loc. cit.,* 953.

[31] La clara conciencia de esto aparece más tarde, como hemos dicho, en Tolomeo *(Syntaxis,* I, I, 381 b - 382), quien reconociendo en el mundo sublunar procesos y va-

de fases contrarias (de formación y de destrucción) en el devenir universal, se venía a imposibilitar su deducción a partir de una causa final, constante, invariable y eterna, tal como el teleologismo aristotélico lo habría querido.

De manera que resulta evidente que la polémica de Zenón, valiéndose hábilmente de la concesión hecha por Aristóteles a la experiencia fenoménica, al admitir la posibilidad de variaciones (de un período al otro) de partes relevantes del sistema del devenir, ponía al peripatetismo en la alternativa siguiente: o desarrollar coherentemente este concepto de las variaciones de las fases, como lo hacía el estoicismo, desembocando en la teoría cíclica de los nacimientos y muertes infinitas de todo el cosmos en la infinitud de los tiempos y sustituyendo el teleologismo de la permanente identidad (acto puro) por un teleologismo de la mutación (providencia); o tratar de salvar por otro camino el dogma de la infinita duración temporal (eternidad) del cosmos, colocándose sobre el terreno del determinismo antes que sobre el terreno del teleologismo.

De esta alternativa Teofrasto elige el segundo camino: en la doctrina del maestro, la teoría de la infinita duración temporal del cosmos tiene, en razón de sus tendencias naturalistas, un atractivo mayor que la concepción finalista; para salvar la perennidad renuncia al teleologismo y se coloca sobre el terreno del puro determinismo de los procesos naturales.

El camino hacia el más acentuado naturalismo de Estratón y el mecanismo de Epicuro queda, de esta suerte, abierto e iniciado ya por Teofrasto.

nación, antes que un invariable orden, recurre para explicarlos a causas eficientes y necesarias, opuestas las unas a las otras y opuestas, al mismo tiempo, a la causa primera. Cfr. Duhem, *Le système du monde,* II, 292. Y Galeno, recordando, en *De diebus criticis,* II, 2, cuanto ya había escrito en otras obras, atribuye a la influencia celeste todo lo que hay de belleza y de orden en la naturaleza, y a la materia *(bylē)* del mundo sublunar todo desorden y confusión (Cfr. Duhem, *op. cit.,* II, 366 ss.).

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] ή της κινήσεως αρχή πάσιν.
[b] καταβολή της περιόδου.
[c] υπερβολή δμβρων.
[d] ότέ μέν οϋτως, ότέ δέ άλλως.

NOTAS

1 ή γάρ φύσις ουδέν ποιεί μάτην ήκιστα δέ έν τοΐς πρώτοις καΐ κυριωτάτοις.
2 άει προς το βέλτιστον ορμά (ή φύσις).
3 ή του κόσμου τάξις άΐδιος.
4 ώστε πάλιν γίνεσθαι τον αυτόν.
5 ούχ οΤόν τε είς άπειρον.
6 καί γάρ ή φθορά μεταβολή τε εστίν.

CAPÍTULO XI

LA CONVERSIÓN DE LA ETERNIDAD EN INFINITUD TEMPORAL Y EN INFINITA CADENA CAUSAL EN LOS POST ARISTOTÉLICOS. RETORNO AL ETERNO PRESENTE CON LOS ESTOICOS ROMANOS

El acentuarse del naturalismo mecanicista en Estratón de Lámpsaco lleva inevitablemente hacia un concepto de eternidad, análogo al que se afirmaba ya en el mecanicismo democríteo. Estratón no afirma ya (como Aristóteles) una eternidad separada del tiempo; antes bien excluye toda posibilidad de existencia al respecto, ya por hacer intrínseca a la naturaleza toda fuerza divina[1], ya por hacer del tiempo la medida no sólo del movimiento sino también de la permanencia[2]; de manera que en el tiempo cae no sólo el devenir, sino también el ser[3], y el "ser en el tiempo" ya no significa estar limitado *(periéjēsthai:* "ser abrazado") por él.

Así, lo eterno puede estar en el tiempo; y al reconocimiento de la realidad infinita de éste resulta suprimida también la dificultad, que surgía en Aristóteles por hacer de él un número: cuya numeración habría significado apresar (es decir, encerrar en el número numerado) no sólo porciones limitadas de él, sino también su misma infinitud[4].

Como lo atestigua Simplicio[5], Estratón "no admite que el tiempo sea el número del movimiento, pues el número es una cantidad discreta, mientras el tiempo es continuo y lo que es continuo no puede ser numerado". De esta manera, en contra del Aristóteles del libro IV de la *Física,* para quien el tiempo es número numerado del movimiento, hace él valer el Aristóteles del capítulo IV de las *Categorías,* quien en la categoría de la cantidad distingue y contrapone la cantidad discreta (ejemplo: palabra y

[1] M. T. Cicerón, *De nat. deor.,* 13, 35: *"Strato, ...* qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet": (Estratón, quien cree que toda fuerza divina esta en la naturaleza); cfr. también *Academ.,* II, 38, 121.

[2] Sexto Empírico, *Adversus mathem.,* X, 177: "Estratón dijo que el tiempo es la medida de todo movimiento y de toda permanencia."[1] Cfr. también *Pyrrhon. hypot.,* III, 137 y Estobeo, *Ecl.,* I, 250.

[3] Simplicio, Comentario a la *Física,* 117 am: "todas las cosas están en el tiempo, por

cuanto la cantidad comprende todo lo que se hace y *es"*.

[4] Simplicio, *loc. cit.,* cfr. Ranzoli, "Il tempo nella filosofía postaristotelica", en *Cultura filosofica,* 1916, p. 205.

[5] *Física,* VI, 18, 1.

número) a la continua (ejemplo, entre otros, el tiempo). Esto también obraba en favor de la conclusión de la infinitud del tiempo, dando más claro perfil a la exigencia intrínseca a las cantidades continuas, que Aristóteles había ya reconocido respecto del tiempo, afirmando que en ellas el límite (instante) es de naturaleza mediadora y no puede ser posterioridad sin ser anterioridad, y recíprocamente.

Aristóteles excluía esta exigencia de infinitud para las otras cantidades continuas (línea, superficie, cuerpo, espacio), respecto de las cuales reconocía solamente para sus secciones internas, o límites comunes entro las partes, el hecho de que implican un contacto entre las partes mismas *(Categorías,* 4). Pero Estratón parecía haber sentido la exigencia de infinitud como implícita en el concepto de lo continuo, introduciendo la discontinuidad en el dominio de lo extenso[6], cuya limitación afirma, y reservando así la continuidad para el movimiento y para el tiempo, cuya infinitud reconoce[7].

Al mismo tiempo, de la antítesis establecida entre tiempo y número surgía más clara la objetividad del tiempo, convertido (según era, por lo demás, natural en una doctrina mecanicista como la de Estratón), en independiente del intelecto numerante; y también, por esta razón, a su infinitud se la liberaba (como se ha dicho) de la dificultad constituida en Aristóteles por la imposibilidad de numerar el infinito. Semejante dificultad era mejor eliminada todavía en la medida en que se reconocía más claramente, respecto de la infinitud del tiempo, su naturaleza de proceso en constante devenir, que no se deja nunca inmovilizar ni cristalizar en la coexistencia de sus partes. En lo cual estribaba otra incompatibilidad del tiempo con la naturaleza del número: “es necesario que todas las partes del número sean (simultáneamente); si no hubiese (presentes) tres unidades no habría el número tres; en cambio no es posible que sean (conjuntamente) todas las partes del tiempo, pues, de ese modo resultarían contemporáneos el tiempo anterior y el posterior”.[8]

Dirá más tarde —tal vez a consecuencia de reflexiones sobre la doctrina de Estratón—” el último escolarca de los neoplatónicos, Damascio: el tiempo no existe nunca reunido, sino sólo en devenir; nunca en su tota-

[6] En contra de Aristóteles, en efecto, afirma Estratón la existencia del vacío dentro del cosmos y define el lugar no ya como superficie interna del continente, sino como intervalo entre continente y contenido (cfr. Estobeo, *Ecl.,* I, 380; Theodoreto, *Graecar. affect. cur.,* IV, 14, 58).

[7] Quizás no sin contradicciones, atendiendo a cuanto nos atestigua Sexto Empírico, *Adv. mathem.,* X, 155, que los discípulos de Estratón habrían afirmado que la división del tiempo desemboca en lo indivisible, mientras prosigue al infinito la de los cuerpos y del espacio. Epifanio, *Expos. fid.* 1090 a, dice que afirmaba que las partes del mundo eran infinitas.

[8] Simplicio, *loc. cit.,* cfr. Ranzoli, *loc. cit.*

[9] No obstante la profunda antítesis entre el mecanicismo de Estratón y el neoplatonismo. Las noticias sobre la doctrina de Estratón nos son dadas, precisamente, por Simplicio, discípulo de Damascio y expositor así como defensor de su teoría sobre el tiempo.

lidad, sino sólo de vez en vez, mientras se genera[10]. Y por lo tanto se planteará el problema siguiente: ¿por qué, ese continuo transcurrir lo sustituye nuestro pensamiento por una serie formada de nociones discontinuas y divide la continuidad del devenir en tantas partes (día, mes, año) que inmovilizan el movimiento, apareciendo cada una fija en sí misma? Problema sugerido acaso igualmente por observaciones de Estratón, quien había dicho que “día, noche, mes y año no son el tiempo ni partes del tiempo”, sino más bien hechos astronómicos, mientras “el tiempo es una magnitud dentro de la cual se cumplen aquellos fenómenos”.[11] El problema ya debió ser objeto de discusiones en la escuela de Estratón, porque probablemente, en relación con tal problema, sus discípulos (“los que se adherían a Estratón, el naturalista”[a]), como nos lo atestigua Sexto Empírico, llegaban a la conclusión de que las partes del tiempo *(tous jrónous:* “los tiempos”) desembocan en lo indivisible, mientras se dividen hasta el infinito los cuerpos y lugares, y añadían que lo móvil se mueve todo en masa en el tiempo indivisible por un intervalo divisible[12].

¿Revisión de la doctrina de Estratón, o deducción de las consecuencias hacia las cuales nos llevaría la hipótesis de la discontinuidad del tiempo, combatida por Estratón, para mostrar su imposibilidad de aceptación? No podemos determinarlo.

Pero, ciertamente, como en la discusión acerca de la relación entre la continuidad del tiempo y la discontinuidad del número, en la teoría de Estratón ha desaparecido toda huella de una alma moviente y numerante, tampoco en la consideración de la infinitud del tiempo hay ya ningún llamado a una inmutable eternidad trascendente, y sólo queda la visión del curso infinito de los movimientos y de la infinita sucesión de los fenómenos. Pero este concepto de la eternidad como curso infinito del tiempo, o sea, como perpetua e ilimitada sucesión de los movimientos, de los acaecimientos, de los momentos de quietud, y como cadena ininterrumpida e infinita de causas y efectos, parece patrimonio común a las varias corrientes doctrinarias de la época sucesiva a Aristóteles: como entre sus discípulos, así, y más claramente aún, se afirma esto en el epicureísmo y en el estoicismo.

Con Epicuro volvemos, en este sentido, al ámbito de la doctrina de los *fisiólogos* presocráticos, para quienes la eternidad del ser se prueba por la existencia misma del universo, ya que nada puede nacer de la nada ni disolverse en la nada[13]. Hay, por consiguiente, un sustrato y una causa eternos y permanentes de la perpetua mutación: “estos movimientos acaecen *ab aeterno,* porque eternos son los átomos y el vacío”;[14] los átomos per-

[12] Cfr. Simplicio, Comentario a la *Física, IV, corollarium de tempore* (ed. Diels, 797 ss.). Cfr. también Duhem, *op. cit.,* I, 268 ss.

[11] Simplicio, *loc. cit.* (789 ss. en ed. Diels)

[12] Sexto Empírico, *Adv. Mathem.,* X, 155.

[13] Cfr. *Epist. ad Herodotum.* 38 s.: Lucrecio, *De rerum natura.* I, 158 ss.; v. 205: “nil fieri de nilo”; v. 248: “haud redit ad nilum res nulla” (nada puede nacer de la nada —ninguna cosa se reduce a la nada).

[14] *Ad Herodotum,* 44 (trad. Bignone, *Epicuro,* Bari, 1920; texto en Usener, *Epicurea).*

manecen inmutables e indestructibles en la formación y disolución de los complejos[15]; "están en continuo movimiento para toda la eternidad" *(ton aiōna)*.[16] De aquí la incesante formación y disolución de los mundos[17]; de manera que, aun teniendo en cuenta su siempre e infinito variar, se puede decir, en cierto sentido, que *"ab aeterno* las mismas cosas siempre han acaecido, acaecen y acaecerán";[18] y que en la eterna e infinita mutación "nada nuevo ha de acaecer en el universo respecto del infinito tiempo transcurrido"[19] y que "el universo fue siempre como es ahora, y así será siempre".[20]

Donde se encuentra implícita la concepción ya afirmada en el atomismo de Leucipo y Demócrito, a saber que a las infinitas posibilidades, siempre inmanentes a la naturaleza universal, tengan que corresponder siempre, en todo instante, infinitas realidades. Por esto, en la infinita multiplicidad de las variaciones incesantes, producidas en todos los compuestos singulares por el ininterrumpido movimiento de los átomos infinitos, la totalidad universal viene a resultar la misma; y la última palabra de esta doctrina del devenir tiende a confundirse con la conclusión de la doctrina del ser eterno: la inmutable y perenne identidad. Eternidad siempre idéntica e infinitud del tiempo, siempre diverso, tienden por último a una conciliación recíproca.

Proceso análogo se presenta en el desarrollo histórico de la escuela estoica, donde también, como en el epicureísmo, la infinitud del devenir es el aspecto bajo el cual se manifiesta la eternidad del ser permanente; pero en el curso incesante del devenir se afirma también la férrea ley de la ciclicidad, mediante el eterno retorno de lo idéntico.

Aún más claramente quizás que en el mismo epicureísmo, la infinitud temporal de la existencia y de la mutación asume en el estoicismo (y con Crisipo mejor que con Zenón) el carácter de una infinita cadena de causas y efectos que se extiende sin límites en el pasado y se extenderá sin límites en el futuro, por la eterna permanencia y acción de una misma fuerza, operante sobre una misma materia, inengendradas e indestructibles ambas.

[15] *Ad Herodotum,* 41, 54; cfr. Lucrecio, I, 503 ss.

[16] *Ad Herodotum,* 43. Bignone traduce aquel *ton aiōna* por un *siempre,* que no da suficientemente la idea de la eterna duración.

[17] Lucrecio, II, 1105 ss.; v. 235 ss.

[18] Usener, *Epicurea,* frag. 267.

[19] Usener, 266: Bignone, frag. 62.

[20] *Ad Herodotum,* 39. Cfr. Lucrecio, III, 945 ss.:

"... eadem sunt omnia semper.
Si tibi non annis corpus iam marcet et artus
Confecti languent, eadem tarnen omnia restant,
Omnia si pergas vivendo vincere saecla,
Atque etiam potius si nunquam sis moriturus".

["Todas las cosas son siempre las mismas. Si tu cuerpo no está ya debilitado por los años y tus miembros no languidecen agotados, sin embargo todo queda igual, aunque sigas viviendo y superando a los siglos, y aun cuando más bien nunca llegues a morir."]

Como lo hemos dicho, Zenón el estoico, al combatir la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo,[21] la sustituye por la otra —derivada de la cosmología presocrática y de la astrología caldea— de una infinita sucesión de períodos fatales, en cuyo curso la absorción del todo en la conflagración universal *(ekpyrōsis)*[22] alterna con el renacimiento del cosmos *(palingenesia)*[23] o renovación total, y en el mismo orden, de todos los seres y hechos particulares ("retorno de todas las cosas"[b] [24]). Crisipo, a su vez, afirmando la eternidad de los dos principios, activo (causa o razón = Dios) y pasivo (materia)[25], afirma la infinitud del tiempo (incorpóreo y por lo tanto, como el vacío, no limitable)[26], tanto en la dirección del pasado cuanto en la del futuro; el tiempo, distancia o extensión *(diástima:* "intervalo") del movimiento cósmico[27], no puede menos de serle contemporáneo[28]. Ahora bien, el cosmos, siendo revelación de la actividad divina[29], se identifica con su eternidad *(agénētos áphthartos:* "inengendrado indestructible"), pero realizando su propia eternidad a través de las periódicas infinitas vicisitudes de destrucción y regeneración[30]. De este modo, sin embargo, es generado él, cada vez[31], y como tal, está sujeto a morir, según una ley eterna[32] de vicisitud alterna entre conflagraciones y restauraciones universales[33]; pero esta ley del destino, ley de continuo y predeterminado movimiento eterno,[34] es *causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint, et quae instant fiant, et quae sequentur futura sint*[35]. Causa, que es al mismo tiempo providencia y *eadem series causarum est*[36]. He aquí, pues, que de este modo la infinitud del tiempo, en la infinitud de la acción divina que ejerce "el gobierno del mundo desde lo infinito hasta lo infinito, siempre en acto y sin fin",[37] se resuelve en la infinita cadena de las causas, cuya sucesión y concatenación son infinitas,

[21] Cfr. frag. cit. Arnim, I, 106; Pearson, 56; Festa, I, VIII, 22.

[22] Cfr. Festa, VIII, 23; von Arnim, I, 98.

[23] Festa, VIII, 25; von Arnim, I, 109; Pearson, 52.

[24] Festa, VIII, 26; Arnim, I, 109; Pearson, 53.

[25] Arnim, II, 300 (cfr. también todo el § 1, desde 299 hasta 328, y el § 3 desde 336 hasta 356).

[26] *Ibid.,* II, 503.

[27] *Ibid.,* 509.

[28] *Ibid.,* 511.

[29] *Ibid..* 512.

[30] *Ibid.,* 526-528.

[31] *Ibid.,* 574.

[32] *Ibid.,* 585.

[33] *Ibid.,* 596 ss.

[34] Arnim, II, 916.

[35] *Ibid.,* 921, de Cicerón, *De divinatione,* I, 55, 126: "causa eterna de las cosas, por la cual han sido producidas las que ya han pasado, y se producen las presentes, y se realizarán las que seguirán produciéndose".

[36] *Ibid.,* 933, de Calcidio, Comentario al *Timeo,* c. 144: "es idéntica a la propia serie de las causas".

[37] *Ibid.,* 945, de Alejandro de Afrodisia, *De fato*, 22: "gobierno del mundo de lo infinito a lo infinito, en acto y sin fin".[2]

de manera que no se da en ellas ni una primera ni una última causa[38]. La crítica de Aristóteles a Demócrito es rechazada sin considerarla siquiera digna de una refutación: la infinitud es introducida en la serie de las causas finales lo mismo que en la serie de las causas mecánicas. Lo cual hará decir al aristotélico Alejandro, ¿cómo no declarar absurdo todo esto?[39]

Pero, por otra parte, la misma infinitud de las variaciones sucesivas es cerrada en un ciclo y reconducida a la permanencia eterna de los mismos principios universales, activo y pasivo; y mientras, por un lado, al afirmar la evolución cíclica como destino, que es también providencia y razón, no se explica cómo de principios siempre idénticos se sigan alternativas opuestas de procesos contrarios, por otra parte, éstos aparecen como fenómenos bajo los cuales yace una profunda realidad siempre idéntica. Bajo el devenir subyace el ser; bajo la infinita sucesión, la eternidad, como realidad más profunda y sustancial.

El viejo concepto de la equivalencia entre el ciclo, siempre en constante renovación, y la permanencia eterna e inmutable, torna a afirmarse, como se había ya afirmado desde Empédocles: “por eso están siempre inmóviles en el ciclo”.[c][40]

En estos motivos panteístico-naturalistas del estoicismo originario insértanse más tarde, con el estoicismo romano, otros motivos de carácter místico: y así Séneca hablará respecto del alma humana de una muerte que es nacimiento para la inmortalidad[41]; y Marco Aurelio, en la convicción íntima de la vanidad de todas las cosas terrenales, acentuará la nota del eterno retorno cíclico de todos los sucesos, hasta hacer de ello una eterna identidad indiferenciada, sin relieve, sin intereses, sin valor de ninguna especie, que se presenta siempre la misma, en todo y por todo, ante la contemplación que pueda abrazarla enteramente, sea por momentos aislados, sea por cien o doscientos años, sea por toda la eternidad[42]. Y en este concepto, que aspira a infundir el tedio y el desprecio por la vida (como lo hace la visión, sólo en parte conciliable con él, del tiempo manera de río de aguas impetuosas, que en su rápido curso todo lo arrastra y todo lo hace desaparecer en la infinita inmensidad del pasado y del futuro)[43] la mutación tiende a nivelarse en la inmutabilidad y la infinitud del tiempo tiende a volver a aquella indiferenciada eterna presencialidad (en la cual desaparece toda distinción entre pasado y futuro), que es propia de la visión religiosa y de la conciencia mística[44]. En la cual, por otra parte,

[38] *Ibid.,* 949, de Alejandro de Afrodisia, *De fato,* 25: “se extienden hasta el infinito las causas y su encadenamiento y vinculación de manera que no existe una primera ni una última”.[3]

[39] *Ibid.,* “¿Cómo pues no se debería decirlo absurdo, etcétera?”[4]

[40] Frag. 17, vv. 12 ss.

[41] *Epist.,* 102, 21-28; 120, 15-16.

[42] *Memorias* o *Pensamientos a sí mismo,* II, 14; VII, I; XI, I; XII, 23.

[43] IV, 43 y V, 23.

[44] No puedo convenir con Ranzoli, *loc.cit.* 223, en que tengamos aquí un carácter propio de toda la doctrina del tiempo, característica de todos los estoicos. Hay, en cambio, una sustitución del motivo filosófico originario por un nuevo motivo místico.

este nivelar la mutación mundana en una igualdad indiferenciada no pretende ser exaltación del carácter divino, que sin embargo habría debido conferirle la inmanencia de Dios en el mundo, propia del panteísmo, sino más bien una desvaloración y mortificación de la vida sensible. La trascendencia triunfa sobre la inmanencia: la conciencia mística, en su aspiración a la eterna y absoluta permanencia en Dios, siempre quiere alejarse más y más del mundo de las cambiantes e inconsistentes apariencias.

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] οt περί τόν Στράτωνα τόν ψυσικόν.

[b] άποκατάστασις απάντων.

[c] ταύτη δ' αΙέν *ίασιν* ακίνητοι κατά κύκλον.

NOTAS

[1] Σ τράτων... £λεγεν χρόνον ύττάρχειν μέτρον πάσης κινήσεως και μονής.

[2] διοίκησιν έξ απείρου είς άπειρον ενεργώς τε και άκαταστρόφως.

[3] έπ' άπειρον είναι τα αΤτια καϊ τό είρμόν αυτών και τήν έπισύνδεσιν ώς μήτε πρώτον τι εΤναι μήτε έσχατον.

[4] πώς γαρ ούκ άτοπον λέγειν κτλ;

CAPÍTULO XII

NEXO ENTRE TRASCENDENCIA E INFINITUD TEMPORAL EN EL PERÍODO RELIGIOSO

El retorno al concepto de la eternidad extratemporal caracteriza, pues en general a todas las direcciones de la especulación religiosa en el período final de la filosofía griega: desde los judeo-alejandrinos hasta los neopitagóricos y platónicos de influencia pitagórica, y a los neoplatónicos propiamente dichos, de los cuales el concepto de la extratemporalidad opera su tránsito a las doctrinas del cristianismo. Pero en ninguna de esas direcciones la extratemporalidad consigue desprenderse de los vínculos que la ligan al tiempo y a su infinitud mucho más estrechamente que en Aristóteles; porque en todas ellas, Dios, la causa primera trascendente, no es sólo causa final, sino también y sobre todo causa agente.

Por cierto que en Filón el hebreo hallamos muy acentuado el concepto de la absoluta eternidad de Dios: "Aquel que es",[1] plenitud del ser absolutamente idéntico a sí mismo,[2] lo Inmutable respecto de lo cual pensar la mutación sería la mayor de todas las impiedades.[8] Pero, por otra parte, "su potencia es específicamente bondad... y es madre de gracias, por las cuales trayendo al nacimiento aquello que no era, lo puso a la luz"; * y el llamarlo "eterno equivale a decir que él no otorga ahora sí y luego no las gracias, sino siempre y de continuo; que beneficia sin interrupción, que no cesa nunca de acumular dones sobre dones".[3] "Y así hay en Die« un eterno hacer, que se desarrolla en eterno proceso: Dios no cesa nunca de obrar; sino que, como es propio del fuego quemar y de la nieve enfriar, así lo propio de Dios es obrar; y mucho más, en cuanto es él el principio del obrar para todos los otros seres".[0] Y "todo el mundo está ligado y pendiente de él", y las cosas y las conexiones permanecen indestructibles "mientras él las sostiene y rige".[7] De esta manera, el devenir entra por dos caminos en el seno de la eternidad extratemporal: por una parte, con la crea-

[1] *Quod deterius potiori insidiare solcat,* 184.
[2] *De sacr. Abrami,* 131.
[3] *Quod Deus sit immutabilis,* 296.
[4] *De migratione Abrahae,* 416.
[5] *De plantatione Noe,* 226.
[6] *Legum allegor.,*41.
[7] *Quod a Deo mittuntur somnia,* 588 s.

ción, que en Filón es proceso eterno, que se desarrolla a partir de una multiplicidad de seres y mutaciones particulares; por otra, con el proceso (inverso a aquél, derivado de la creación) de retorno hacia el creador, que es para la criatura pasaje de la división de los intervalos temporales a la realidad extratemporal de la visión divina[8], pero se realiza sólo por intervención de la gracia divina[9]. De manera que, en esta incesante acción, connatural al ser mismo de Dios, pero desarrollada en el proceso infinito del devenir, la extratemporalidad genera de sí la infinitud del tiempo y, a pesar de trascenderla, viene a contenerla en sí misma.

No es otra cosa lo que ocurre en Plutarco, de quien habíamos ya recordado la interpretación relativa a la descripción platónica de la creación hecha en el *Timeo,* considerada por él como exposición mítica de un proceso eterno. Él distingue sin embargo muy claramente la eternidad del tiempo, y se esfuerza por ponerla fuera de éste. "Se debe decir: Dios es — y no: es en algún tiempo, sino en la inmóvil eternidad, sin tiempo ni inclinación, en la cual no hay ni antes ni después, ni futuro ni pasado, ni más antiguo ni más reciente; sino que siendo uno, en el único presente, llena la eternidad, y sólo en esto es verdaderamente existente, no pasado ni futuro, sin principio ni fin."[10] Pero, de esa eternidad, de cuya infinitud sin embargo se pone en evidencia, surge la otra infinitud, la del tiempo, que implica mutación: "la alteridad, diferencia del ser, llega a la generación a partir del no-ser";[11] pero, ya se entienda el no-ser como pura negatividad, ya como potencia maléfica coeterna con Dios y contrastante con él[12], de todos modos la creación es un proceso eterno que se desarrolla a través de infinitos cambios, porque infinitamente, por toda la eternidad, el principio del bien lucha contra el disgregador principio del mal y de la alteridad[13], dentro de la misma alma cósmica que es, sin embargo, su criatura.

De suerte que tampoco el recurso a aquella potencia mediadora entre Dios y el mundo, que es el alma cósmica, logra aislar la eternidad del ser de la eternidad del devenir; y la extratemporalidad llega así a participar de la infinitud del tiempo. Sin duda, Numenio de Apamea y el neoplatonismo, desde Plotino hasta Proclo, recurrirán ai expediente de las potencias mediadoras para confiar a éstas las relaciones con la temporalidad y mantener al Dios supremo en la pureza de lo extratemporal. Pero en Numenio, el Dios primero (inmóvil principio de la esencia) el padre del Demiurgo (principio del génesis), es el rey que confía a su hijo el gobierno, como a un ministro, es el sembrador que encarga al hortelano los trasplantes[14]: pero en cuanto padre, rey, sembrador, es siempre la fuente primera, sin la cual el devenir no se desarrollaría en la infinitud del tiempo. Trasciende a ésta, pero la incluye en sí.

[8] *De migratione Abrahae,* 393.

[9] *De Abahamo,* 361.

[10] *De Ei apud Delphum,* 20.

[11] *De Ei apud Delphum,* loc. cit.

[12] *De Iside et Osiride,* 45.

[13] *De Iside et Osiride,* 48-49; *De animi procreatione,* 6, 9, 28. Con la afirmación de esta lucha y con la defensa del principio de la contingencia y de la libertad del querer en contra del fatalismo astrológico caldeo-estoico, Plutarco viene a restablecer más netamente el concepto de la infinitud de los sucesos y del tiempo total *(sympti Chronos)* en contra del concepto del *gran año* como ley del destino. En consecuencia de tal concepto (dice él en *De fato),* a pesar de que el destino en su totalidad abrace la infinitud de los sucesos, que van de un infinito pasado a un infinito futuro, él no es ya infinito, sino finito dado su desarrollo en círculo, que siempre retorna idénticamente.

No es otra cosa lo que ocurre en el neoplatonismo con la emanación, que es eterna procesión de los seres descendentes del primer principio, a la cual corresponde la eterna conversión de esos seres hacia el principio mismo, en un doble eterno proceso cíclico, de descenso y ascenso. La emanación, explica Plotino, no es movimiento o acción de lo Uno, sino como un radiar de luces de un sol que permanece siempre en sí[15]; es el generarse, del acto propio *de la* esencia, de otro acto (procedente) *desde la* esencia[16]. Pero en la serie de las *hipóstasis* (Uno, Intelecto, Alma universal: de la cual nace después del mundo),[17] lo Uno es siempre potencia generante de todas[18], presente en todas, como el manantial está presente en todo el río y la raíz lo está en todo el árbol[19] y tiene en sí todos los seres, no obstante trascenderlos a todos[20]. En su unidad está la unitotalidad del intelecto[21] y por consiguiente la totalidad de lo múltiple, en la cual se agita el alma productora del cosmos, marcando el pasaje de la eternidad al tiempo[22]. Por esta inmanencia de todo en el Dios que todo lo trasciende[23] y por la presencia de Dios en todos los seres[24], la conversión de los seres a Dios es "unión por presencia",[25] y así, como lo explicará después Proclo, se cumple en eterno ciclo la dialéctica del desarrollo, por los tres momentos de la permanencia del ser *en sí,* de la progresión o salida *de sí,* y de la conversión o retorno *a sí*[26]. Pero, puesto que uno de los seres procedentes (el alma) es mediadora entre la extratemporalidad y el tiempo, resulta que éste también viene a formar parte del eterno ciclo; y en el acto que de él recibe su propia infinitud, la torna intrínseca también a la eternidad extratemporal[27].

[14] Cfr. Eusebio, *Praeparat. evang.,* XI, 18 y 22; Proclo, *Comentario al Timeo,* 93.

[15] *Enéadas,* V, 19, 6.

[16] *Ibid,* 4º, 2.

[17] *Ibid.,* 1º, 6; V, 3º, 12; II, 9º, 1; IV, 3°, 9.

[18] *Ibid.,* V, 3º, 15; V, 4º, 1.

[19] *Ibid.,* III, 8º, 9; III, 3º, 7.

[20] *Enéadas,* V, 2º, 1; V, 5º, 9 y 13. Siguiendo un orden análogo de ideas, dirá después el Seudo Aristóteles, *Theologia* (lib. VI, cap. 6) que el primer autor (o sobre-esencia) no está ni en quietud ni en movimiento, sino por encima de ambos.

[21] *Ibid.,* V, 4º, 2; VI, 2º, 6; VI, 9º, 5; V, 9º, 10.

[22] *Ibid.,* III, 7º, 10.

[23] *Ibid.,* V, 5º, 9.

[24] *Ibid.,* VI, 5º, 1; VI, 9º, 8.

[25] *Ibid.,* VI, 9º, 4.

[26] *Instit. theolog.,* 27-38. Cfr. también el cap. 56, donde Proclo dice que en las causas segundas obra siempre la causa primera que da a aquéllas la esencia y la fuerza productora.

[27] Este oscilar de la especulación teológica de los filósofos griegos entre los dos polos de la eternidad extratemporal del ser divino y de la infinitud temporal de su acción (entendida como proceso eterno, de creación o de emanación), trae a la mente, ade-

La eternidad precisamente, para Plotino, pertenece a la inmutabilidad de lo Uno (ser supremo) y del Intelecto (primera emanación): el tiempo no aparece sino con el Alma universal (segunda emanación); y es —dice Plotino[28]—"la vida del Alma en aquel movimiento de desarrollo por el cual ella pasa de una condición de vida a otra ... La eternidad es la vida que permanece en reposo, siempre en el mismo ser, siempre en la misma manera; y que sin embargo es infinita *(apeiros ēde,* 'ya infinita'). Ahora bien, el tiempo es la imagen de la eternidad".

más de las teologías semíticas que ya hemos tenido ocasión de mencionar, aquí y allá, también la teología egipcia, que pudo haber ofrecido alguna sugestión y orientación a la especulación griega, especialmente en el período alejandrino; pero probablemente aún antes pudo ofrecerlas a filósofos admiradores de la sabiduría de los sacerdotes egipcios. Creo, por consiguiente, que no es inútil consignar aquí, para las oportunas confrontaciones, una página de Máspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* XI, ed. 1912, p. 326, que resume la concepción de los teólogos de la Tebas egipcia en torno al Dios que se ha engendrado a sí mismo *ab aeterno* en el interior del océano primordial *(Nu)* que contiene los gérmenes de todas las cosas. "Ce Dieu des théologiens thébains était un être parfait duoé d'une science et d'une intelligence certaines, le «*un uniqne, celui qui existe par essence, le seul qui vive en substance, le seul générateur dans le ciel et sur la terre qui ne soit pas engendré, le père de pères, la mère des mères».* Toujours égal, toujours immuable dans son inmuable perfection, toujours présent au passé comme à l'avenir, il remplit l'univers sans qu'image au monde puisse fournir même une idée de son immensité: on le sent partout, on ne le saisit nulle pan. Unique en essence, il n'est pas unique en personne. II est père, par cela seul qu'il est, et la puissance de sa nature est teile, qu'il engendre éternellement sans jamáis s'affaiblir ou s'épuîser. Il n'a pas besoin *de sortir de lui même* pour devenir fécond; *il a en son propre sein* la matière de sa création, il concoit son fruit, et comme chez lui la conception ne sauraît être distinguée de l'enfantement, de toute éternité il produit en lui même un autre lui-même. Il est à la fois le père, la mère, et le fils de Dieu Engendrées de Dieu, enfantées de Dieu, sans sortir de Dieu, ces trois personnes sont Dieu en Dieu, et loin de diviser l'unité de la nature divine, elles concourent toutes trois à son intime perfection.

Ce dieu triple et un a tous les attribus de Dieu, l'immensité, l'eternité, l'indépendance, la volonté souveraine, la bonté sans limite. II développe éternellement ces qualités maîtresses, ou plutôt, pour me servir d'une expression chère aux écoles religieuses de l'ancienne Thèbes, *«il crée ses propres membres qui sont les dieux»,* et qui sassocient à son action bienfaisante. Chacun de ces dieux secondes, consideré comme identique au Dieu un, peut former un tipe nouveau d'où émanent à leur tour et par le même procédé, d'autres types inférieures. De trinité en trinité, de personnification en personnification, on en arrive bientôt à ce nombre vraiment incroyable de divinités... qui descendent par degrés presque insensible de l'ordre le plus élévé aux derniers étages de la nature. Néammoins le noms variés, les aspects innombrables que le vulgaire est tenté d'attribuer à autant d'êtres distincts et indépendants, n'étaient pour l'adorateur thébain que des norm et des aspects d'un même être. Tous les types divins se penétraient réciproquement et s'absorbaíent dans le dieu suprème: leur division, même poussée à l'infini, ne rompait en aucune manière l'unité de la substance divine."

Es evidente, en todo cuanto precede, la unidad, la adhesión y el intercambio recíproco e incesante entre los dos conceptos de eternidad (siempre idéntica a sí misma, y en esto extratemporal) y de perennidad (siempre fluyente en su continuidad temporal). El acto *de la* esencia —según la expresión plotiniana— se permuta incesantemente con el acto *desde la* esencia: el ser eterno es eterno proceso, y el ciclo de descenso es también no sólo ciclo de ascenso y retorno, sino eterna permanencia en la eterna surgente de la cual emana, que nunca se agota en su eterna actividad.

[28] *Enéadas,* III, 7º, 10.

Pasando del Intelecto inmóvil al Alma siempre en movimiento, “en cambio de la identidad, de la inmutabilidad, de la permanencia, debemos poner una mutabilidad, que no quede nunca en el mismo estado, sino que pase incesantemente de un acto al otro; en cambio de la indivisible unidad, una unidad por continuidad, imagen de esta unidad absoluta; en cambio del infinito subsistente en su totalidad, aquello que prosigue siempre, infinitamente, hacia el porvenir; en cambio del todo simultáneo, el todo que será siempre por medio de partes sucesivas. Así el tiempo imitará a lo que es totalidad en acto, simultaneidad e infinitud en acto, mediante el deseo de que siempre sean nuevos acre-centamientos de aquello que él es”.[29]

A esta diferencia entre eternidad e infinitud temporal, Porfirio, en sus *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (N[9] XLIV), hace corresponder la diferencia entre la actividad cognoscitiva del intelecto, que es intuición, la cual todo lo aprehende en unidad “de acuerdo a lo uno en lo uno”[a]), y la del alma, que es conocimiento discursivo *(metabatikōs·*. “en forma transitiva”), la cual pasa de un concepto a otro (“de otro a otro”[b]) siempre en mutación: pero lo que está en perpetuo movimiento simula la eternidad mediante la generación de la idea de la eternidad a través de la desmesurada extensión de su movimiento; mientras lo eterno, a su vez, simula el movimiento del tiempo al recorrer su presente *(to nyn)* según el decurso del tiempo[c]. Por lo cual hay quien piensa (dice Porfirio, refiriéndose quizás a ecos neoplatónicos de una teoría de Estratón) que el tiempo se da en la quietud no menos que en el movimiento, y que lo eterno *(ton aiōna)* es la misma cosa que el tiempo infinito[d]. Pero esta idea, agrega él, proviene de una recíproca relación que establecemos entre uno y otro; en cuanto el movimiento perenne del tiempo representa a lo eterno con su perennidad: (“con el *siempre* que es propio de él mismo”[e]), y a su vez, la inmovilidad en el acto inmutable está en contacto con el tiempo por su misma permanencia.

Por esta más estrecha relación establecida entre eternidad e infinitud temporal, Jámblico[30], retomando en su comentario *In Categorias* la definición platónica que hace del tiempo la imagen móvil de la eternidad, hace del presente indivisible en su continuidad *(synejés ti:* “algo continuo”) la causa generadora del tiempo infinito; y Proclo en su *Institutio theologica*[31] sobre huellas probablemente órficas, llega a hacer del tiempo *(Chronos)* un Dios, que subsiste junto al otro Dios: la eternidad *(ho Aiōn)*. Éste llega a ser, para él, la Eternidad de la eternidad, o sea, medida de todas las cosas eternas; aquél es el Tiempo de los tiempos, o sea, medida de todas las cosas móviles y temporales. Estas últimas no son sólo las de duración limitada, sino también las de duración perenne e infinita, si bien sujetas a continuo cambio *(ta aéi ginómena:* “las cosas que siempre de-vienen”), análogas simultáneamente a los seres inferiores, por su devenir *(tōi gines-*

[29] Para una confrontación entre Plotino y San Agustín acerca de estas doctrinas, véase J. Guitton, *Le temps et l'eternité chez Plotin et St. Angustin,* París, Boivin.

[30] Cfr. Simplicio, *Comentario a la fisica,* IV, *corollarium de tempore,* p. 792, ed. Diels.

[31] *Inst. theolog.,* cap. 53 ss.

thai) y a las naturalezas eternas, por su perennidad *(tōi aéi:* "por el siempre").

Por consiguiente hay aquí dos formas de eternidad: la inmóvil y la en devenir, la que es siempre unitotalidad completa y la que es desarrollo ininterrumpido, compuesto de partes que quedan cada cual fuera de la otra. En esta última eternidad se aplica, según Proclo, la ley de la ciclcidad *(períodon:* "ciclo")[32] o *destino.* Y Proclo —siguiendo la visión predominante en la antigüedad, según la cual la infinitud de un movimiento continuo sólo puede realizarse en la forma del círculo— atribuye dicha ley a la eternidad siempre móvil del alma[33] y de la naturaleza, partícipe de la totalidad del tiempo y medida por ella (excluyéndola, en cambio, de la eternidad del Intelecto universal).

Pero luego esta ciclicidad, según Damascio, no pertenece a la esencia misma o movimiento interno del alma, sino solamente a su actividad exterior. Y aquí la exigencia, característica de la especulación religiosa griega del último período, de multiplicar la serie de los seres, mediadores entre los términos opuestos —esfuerzo al mismo tiempo de trascendencia, que es separación, y de relación, que es unión— se deja sentir en Damascio tambien para las relaciones entre la eternidad inmutable y el tiempo infinitamente fluyente. Entre los cuales coloca él como mediador un *Chrónos protos* ("Tiempo primero"), que, dice Simplicio, es denominado por algunos filósofos también *aiōn (aevum).* Este tiempo primordial o total *(sým-pas),* razón eterna del tiempo en continuo fluir, está siempre todo él en el presente *(to nyn)* y en la esencia del alma; mientras en el movimiento de la naturaleza, o sea, en el dominio de las cosas siempre mutables, se da el incesante fluir siempre diverso.[34] Pero de la naturaleza mediadora de nuestra alma, justamente, que participa tanto de las cosas eternas como de las cambiantes, nos viene la incapacidad de aprehender el tiempo en la continuidad de su fluir: no sabemos concebir sino mediante la forma de ideas fijas, y así fijamos también el movimiento; condensamos sus partes en términos como día, mes, año; y reconstruimos así su desarrollo continuo mediante una suma de inmovilidades discontinuas.

No en vano Duhem, que hace una diligente exposición[35], de estas teorías neoplatónicas del tiempo, recuerda a propósito de esta teoría de Damascio (cuyos precedentes, por otra parte, pueden recabarse en Estratón) la comparación no sólo con Duns Scoto y Jean de Bassols, sino también con Bergson. Por esa concepción tampoco llevaba la visión de la infinitud temporal de los acaecimientos naturales fuera de los límites de la ciclicidad, en la cual la antigüedad la había preferentemente representado.

[32] *Inst. theolog.,* cap. 198; *Comentario al Timeo,* I, 70, y III, 272 ss., ed. Diels.

[33] *Ibid.,* cap. 191 y 199-200. Por esto las almas particulares cumplen infinitas veces el ciclo de descenso en el mundo de la generación y de ascenso y retorno al ser *(ibid.,* cap. 206).

[34] Esta afirmación de una infinita totalidad presente, como fuente del infinito desarrollo sucesivo, obedece a la misma exigencia por la cual Anaximandro hacia infinita a la surgente de la infinita generación, y Aristóteles hacia infinita a la potencia divina operante en la infinitud del tiempo.

[35] *Le système du monde,* I, pp. 246-275. La comparación citada está en p. 271. Cfr. también *ibid.,* II, 330 ss.

Verdad es que la determinación de esa ciclicidad, en cuanto reconocimiento distinto de los ciclos singulares o ritmos parciales (día, mes, año, etc.) es atribuida por Damascio a la necesidad subjetiva del alma de fijar en ideas, es decir, en términos discontinuos, aquel movimiento que es continuidad infinita, pero la línea del desarrollo real de este movimiento, aun en su continuidad ininterrumpida, continúa siendo siempre como la línea del círculo que retorna infinitamente sobre sí.

Con esta representación de círculo, adoptada para representar la infinitud del movimiento y del tiempo, el pensamiento antiguo venía a ponerse en la condición que Duhem considera como su característica diferencial, más aún como su oposición irreductible frente al pensamiento moderno. Al pensamiento antiguo (dice Duhem)[36] le era extraña la idea de una perpetuidad que no consistiera ni en la inmutable permanencia ni en el incesante retorno cíclico (únicas formas concebidas por él), sino en un infinito tender hacia un objetivo, aproximándose sin descanso a él, aun sin alcanzarlo nunca: aquella perpetuidad cuya imagen en vez de estar en el cerrado círculo recorrido infinitas veces[37], está en la hipérbole que se aproxima más y más a su asíntota sin confundirse nunca con ella. La imposibilidad de repetición de los procesos, la imposibilidad (establecida por nuestra termodinámica) de que el mundo torne una segunda vez a un estado precedente; el infinito camino progresivo, que todas las diversas teorías modernas de la evolución afirman, hacia un objetivo ideal que no será nunca alcanzado, son (dice Duhem) todos ellos conceptos extraños al pensamiento antiguo y no podían lograrse sin la intervención del Cristianismo.

En realidad, el camino hacia concepciones de este género no estaba cerrado a todas las direcciones del pensamiento antiguo, como nos lo revela, por un lado, la batalla de Plutarco en el *De fato* (en nombre de la libertad y de la contingencia) en contra del concepto de la ciclicidad, que hace finita, encerrándola en un círculo siempre igual, a la infinitud del tiempo total y de la serie de los acaecimientos; y por otro lado, en la reiteración con que se presenta el concepto de acumulación progresiva de las variaciones constantes y de sus resultados, que tiende a abrirse camino en varias visiones del progreso humano, desde Aristóteles hasta Séneca. Pero donde ella podía tener mayor posibilidad de desarrollo, por el pleno dominio atribuido a la doctrina de la infinitud en todos los campos (del tiempo, del número, del movimiento y cambio, del espacio, del universo), es decir en el atomismo y en el epicureísmo, resultaba ella detenida precisamente por la visión misma de la infinitud. La cual, con la infinita multiplicidad de los seres y de los mundos que constituyen en todo instante el universo infinito, presentaba sobre el plano de la coexistencia aquella misma infinitud que se debía desarrollar, por otra parte, en el curso de la sucesión infinita.

La infinitud coexistente no debía ser inferior a la infinitud sucesiva,

[36] *Le système du monde.* I, 261.

[37] Y se debería agregar (como lo hemos visto a propósito de los atomistas): en la recta infinita, que se prolonga limitadamente en dirección tanto del pasado cuanto del futuro.

por lo cual a la infinita posibilidad tenía que corresponder en todo momento una infinita realidad, y la constante realización de todas las infinitas posibilidades debía conducir a la conclusión de una constante y perenne identidad universal.

A esta conclusión, sin embargo, no es conducido por sí solo el pensamiento antiguo. La vemos, aun después de que la influencia del cristianismo se hace sentir con toda su fuerza, renovarse en el Renacimiento con el más decidido defensor de la infinitud universal y del ilimitado progreso espiritual, Bruno, que a pesar de abrir con tales afirmaciones nuevos caminos a la filosofía moderna, vuelve a repetir las palabras de la antigua sabiduría:

> Salomón atque Pythagoras:
> Quid est quod est? Ipsum quod fuit.
> Quid est quod fuit? Ipsum quod est.
> Nihil sub sole novum[38].

[38] Escrito a Wittenberg en el álbum de Hans von Wansdorff; anteriormente en *De umbris idearum* (cfr. *Opera latine conscripta,* II, 1º, 44), en *De la cause* (ed. Gentile, I, p. 185), en *Libri physicorum Aristotelis explicati (Opera lat. conscr.,* III, 341), y repetido después en el "Constituto veneto" (ver los documentos del proceso de Venecia en G. Berti, *Vita di G. Bruno,* p. 342). Acerca del sentido que da Bruno a este lema de la antigua sabiduría, véase el cap. V de mi ensayo sobre G. Bruno, en *Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galilei, Campanella,* Buenos Aires, 1946.

CITAS GRIEGAS

TEXTO

[a] καθ' *h*> έν ένί.
[b] ehr' άλλου εις δλλο.
[c] κατά πάροδον τοO χρόνου.
[d] τόν ¿πτειρον χρόνον.
[e] τφ άεί τφ έαυτου.